Die Geschichtsauffassung der Propheten im Verhältnis zur Geschichtsphilosophie des Idealismus der Gegenwart

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde bei der Hohen Philosophischen Fakultät der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

vorgelegt von

Lazar Landau

Promotion: 26. Juli 1933

Lodz 1933

Druck: Verlagsgesellschaft „Libertas" m. b. H., Lodz

Die Geschichtsauffassung der Propheten im Verhältnis zur Geschichtsphilosophie des Idealismus der Gegenwart

Inaugural-Dissertation

zur
Erlangung der Doktorwürde bei der Hohen Philosophischen Fakultät der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

vorgelegt von

Lazar Landau

Promotion: 26. Juli 1933

Lodz 1933

Druck: Verlagsgesellschaft „Libertas" m. b. H., Lodz

Referent: Geh. Rat Professor Dr. Kühnemann.
Korreferent: Professor Dr. Baur.

Examen rigorosum 1. Juli 1931.

Gedruckt mit Genehmigung der Hohen Philosophischen Fakultät der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau.

Meiner lieben Frau.

I.

Geschichtsauffassung der Propheten

Es gehört jetzt zu den allgemeinsten Bildungserkenntnissen, daß an der Schaffung und Förderung unserer abendländischen Kultur, die in neuester Zeit auch auf den jahrtausendelang — zumindest für unsere Betrachtung — schlummernden asiatischen Osten überzugreifen beginnt, vornehmlich drei Völker des Altertums in verschiedener Weise beteiligt waren: die Griechen, die Römer und die Juden. Der hellenische Geist zwang das Chaos der menschlichen Empfindungen unter die harmonischen Gesetze der Kunst und das regellose Gewirr der Außenwelt überwand er durch sein kristallklares Denken und schuf so den wunderbaren Kosmos der Philosophie und Wissenschaft, die ja beide lange Zeit hindurch dasselbe bedeutet haben. Die Römer haben diesen geistigen und künstlerischen Schöpfungen die realistischen Grundlagen geschaffen, die feste Organisation des Staates und des alles mit strenger Notwendigkeit umspannenden Rechtes, sie haben dem Kosmos des Gedankens den Kosmos der Wirklichkeit hinzugefügt. Die Juden wiederum haben der Menschheit den ethischen Monotheismus geschenkt, eine höhere Sittlichkeit derjenigen des Gesamtaltertums entgegengestellt und dadurch — dies nach der landläufigen Meinung ihre wichtigste Bedeutung — in entscheidender Weise das Entstehen des Christentums gefördert und beeinflußt. Nun hat die gerechte Beurteilung des antiken Judentums gerade durch diese Einstellung der meisten Forscher, es nur als Vorstufe des Christentums zu betrachten, vielfach gelitten, ja durch diese Voreingenommenheit der Gelehrten, für die die These von dem Primat des Christentums über das Judentum eine vielfach von religiöser Ueberzeugung unterstützte Selbstverständlichkeit war und ist, sind die verschiedensten Entstellungen des Gesamtbildes des Judentums herausgekommen, die erst objektive und vorurteilslose Forschung als solche erweisen mußte. Und nur so ist es zu verstehen, daß es vielfach an einer gerechten und sachlichen Würdigung der verschiedenen tiefen Erkenntnisse fehlt, die den jüdischen Propheten in heiligen und Menschheitsschicksal bedeutenden Stunden aufgegangen sind und die längst Gemeingut der ganzen Kulturmenschheit geworden sind. Gedanken und Erkenntnisse, wie sie nur die Propheten hatten und die, nachdem sie durch Vermittlung des Christentums der abendländischen Bildung in vielfach veränderter Gestalt zugeführt wurden, in neuester Zeit sogar in ihrer ursprünglichen Gestalt von den besten Geistern aufgenommen wurden und einen Hauptplatz in ihrer Gedankenwelt behielten, wenn sie auch dem Zug der Zeit gemäß einen weltlichen Rahmen erhielten, indem das spezifisch Religiöse an ihnen säkularisiert wurde. Zu diesen ori-

ginalen geistigen Schöpfungen des jüdischen Volkes gehört seine Auffassung und Deutung des irdischen Geschichtsverlaufs im einzelnen und im allgemeinen, wie sie uns in den Schriften der Propheten vorliegen, wie wir sie aber auch den geschichtlichen Darstellungen im Alten Testament entnehmen können.[1])

Hier zeigt sich ein so tiefer und genialer Blick in die verwirrende Fülle der menschlichen Geschichte, ein Blick, der eben durch seine metaphysische Tiefe aus dieser wuchtigen Fülle die in den tiefsten Schächten des Geschehens schlummernden Goldadern herausgräbt, die das Ganze durchziehen, ein Blick, dem die Erkenntnis des Sinnes und des göttlichen Zieles der menschlichen Geschichte zuteil wird. Entstehen und Vergehen, Blüte und Untergang der Völker, Zerstörung und Wiederaufrichtung, alles ist einem einheitlichen Sinn unterworfen, für den zusammenfassenden Blick der göttlichen Seher sind alle Wandlungen und Umwälzungen der menschlichen Geschichte nur Wellenschläge in einem Strom, der ein vorausbestimmtes Ziel hat, die menschlichen Leidenschaften und Wirrnisse glätten sich ihnen zu einem Spiegel, der hell und klar den Willen und die Absicht der göttlichen Vorsehung wiedergibt. Hat der helläugige Blick der griechischen Weisen die ewigen, unveränderlichen Gesetze der Natur, den Kosmos des Seins, erschaut, so fühlt nun das im Innersten erregte Gemüt des Propheten das gleichmäßige, bedeutsame Schlagen des Pulses der Geschichte, er hört aus dem Gewirr und Gewoge der menschlichen Geschehnisse den Rhythmus des Göttlichen heraus, er sieht den Kosmos des Werdens, den Kosmos der Zeit. Und so entsteht zum erstenmal im Denken der Menschheit der Versuch, das ordnungslose Material der Geschichte gedanklich und seelisch zu bewältigen, es entsteht eine alle Tiefen und Weiten der Geschehnisse umspannende Geschichtsphilosophie, allerdings im religiösen Gewande, wie ja fast alle bedeutenden Probleme des menschlichen Denkens, Fühlens und Wollens dem menschlichen Geist zuerst in den Verhüllungen der Religion zum Bewußtsein gekommen sind. Es verdienen aber diese Erkenntnisse der Propheten den Namen Geschichtsphilosophie, da sie auch nach Abstreifung des rein Religiösen ihre Bedeutung für und die Einwirkung auf das menschliche Denken nicht verloren haben, sondern vielmehr hat jede Denkrichtung zu ihnen Stellung nehmen müssen, sei es bejahend oder verneinend.

Die Griechen nun, obwohl auf fast allen Gebieten des Denkens und des Wissens die Lehrer und Wegbereiter des Abendlandes, haben keine Geschichtsphilosophie im wahren Sinne gehabt.[2]) Dies war eine Folge ihrer gesamten geistigen Grundhaltung und ihrer ganzen Denkrichtung. Gerade dasjenige, was sie befähigt hat, so unvergängliche Leistungen und Werte in Kunst und Wissenschaft hervorzubrin-

---

[1]) Sonst pflegt man den Beginn der Geschichtsphilosophie mit der Entstehung und Ausbreitung des Christentums einzusetzen. Vergl. Windelband, Geschichtsphilosophie 1916, S. 15; Rickert, Geschichtsphilosophie (in Festschrift für Kuno Fischer 1907) S. 404.

[2]) Vergl. Troeltsch, der Historismus und seine Probleme 1922, S. 12.

gen, nämlich der Sinn für Harmonie und Gesetzmäßigkeit, gerade das machte sie unfähig, das chaotische Gewirr der Menschengeschichte zu meistern und in sinnhaft gerordnetes System umzugestalten. Gegenüber den ewigen, unvergänglichen Naturgesetzen, die in ihrer regelmäßigen Wiederkehr und ewigen Harmonie das ganze Sein umspannten und sich eben durch ihre ewige Ordnung als göttlich legitimierten, war das verwirrende Chaos der menschlichen Geschichte nur ein trüber Schein und eine unbedeutende Tatsache im Vergleich mit dem Göttlichen. Die menschliche Gesellschaft und ihre Handlungen konnten wohl durch Teilhabe am Uebersinnlichen und durch Annäherung an das Göttliche an Wert gewinnen, aber in ihrem letzten Kern war die irdische Wirklichkeit ein Abfall von Gott, die Vielheit des Werdens war als Schein und Trug ganz entwertet gegenüber der Wahrheit und Schönheit der göttlichen, ewigen Einheit. Diese Entwertung des irdischen Geschehens erfuhr noch eine Steigerung durch die verschiedenen Annahmen einer ewigen Wiederkehr aller Dinge und eines ewigen Kreislaufes von Weltentstehung und -untergang, denn diese mußten ebenfalls die Geschehnisse der irdischen Wirklichkeit zu einer zufälligen unbedeutenden Episode gegenüber dem ewigen göttlichen Gesetz herabsetzen.[3]) In letzter Hinsicht aber liegt der tiefste Grund für den Mangel einer Geschichtsphilosophie bei den Griechen in ihrer ausschließlichen Rationalität. Was uns in der späteren Philosophie immer wieder begegnet, das können wir hier schon in aller Deutlichkeit feststellen. Wenn die Gesamtwirklichkeit nur durch das Denken verarbeitet werden soll, wenn Wirklichkeit und Vernunft identisch gesetzt sind, dann ist für die Geschichtsphilosophie kein richtiger Platz im menschlichen Denken da. Denn wenn Naturwissenschaft die Wirklichkeit scheinbar ganz in Begriffe verwandeln kann, wenn die Gesetzmäßigkeit der einzelnen Handlungen des Menschen sich vielleicht durch ein Begriffssystem darstellen läßt, so leistet die Geschichte mit ihrem wechselndem Verlauf, ihren plötzlichen Ueberraschungen und Neubildungen, mit ihrer Vergänglichkeit und Flüchtigkeit der Dauer und zuletzt mit ihrer Unabgeschlossenheit einer systematischen Verbegrifflichung, die ja auf das Bleibende und Ewige geht, hartnäckigsten Widerstand. Da nun aber für den Rationalisten erst der Begriff die wahre Wirklichkeit ausmacht, so wird alles, was sich nicht dem Begriff beugen will, zu einer Scheinwirklichkeit, einem Trug-Sein degradiert. Das Hegel'sche „Um so ärger für die Erfahrung" ist in gewissem Sinne bei den Griechen voll und ganz angewandt. Mit der Geschichte in ihrem lebendigem wechselvollem Verlauf, in ihrem ewigen Auf und Ab, mit ihrer Durchkreuzung und Verschlingung der verschiedensten, unberechenbaren Ereignisfäden, mit ihren Neuschöpfungen und Zerstörungen, kurz, in ihrer ganzen Irrationalität, wußte die Ratio der Griechen begrifflich, d. h. philosophisch, — denn auf dem praktischen Gebiet der Geschichtsschreibung waren sie ja große Meister, — nicht viel anzufangen. Das Parmenideische Sein ist den

[3]) Siehe Windelband, Geschichtsphil. S. 15; Troeltsch, Historismus usw. S. 13.

Griechen eben die wahre Wirklichkeit, während das Heraklitische Werden sich in seiner Bedeutung in ihrer Gedankenwelt sehr schwach durchsetzen konnte. Vielleicht hängt das damit zusammen, daß das philosophische Denken der Griechen seinen ersten Ausgangspunkt von der Betrachtung des Feststehenden, der objektiven Außenwelt genommen hat, so daß damit die Richtung für seinen weiteren Verlauf festgelegt wurde. Denn diese Grundrichtung auf das ewige Sein änderte sich auch nicht, als der philosophische Gedanke sich von der Außenwelt abkehrte und mit Sokrates das menschliche Innere, die menschliche Seele zum Gegenstand seiner Forschung und Betrachtung machte. Denn für Plato bestand ja auch weiterhin die wahre Wirklichkeit in der übersinnlichen Ideenwelt, von der die sinnliche Wirklichkeit in ihrer Vielheit und Vergänglichkeit nur eine trübe, trügerische Widerspiegelung war. Der ganze Wert des von Sokrates entdeckten Forschungsgebietes, der Seele, bestand ja in ihrer Fähigkeit, zu den ewigen Ideen emporzustreben. Das rein Irdische an ihr verfiel derselben Geringschätzung, wie alles Uebrige der sinnlichen Welt. Auch in der späteren Philosophie der Griechen machte man keinen Versuch, der lebendigen Wirklichkeit des geschichtlichen Lebens gedanklich gerecht zu werden. Die Stoa, welche die Schranken zwischen Griechen und Barbaren endgültig niederriß und so den Begriff der einheitlichen Menschheit gewann, proklamierte die Identität der Natur- und Vernunftgesetze und unterwarf damit auch die Geschichte den Naturgesetzen. Ein philosophisches Verständnis des Eigenlebens der Geschichte war zwar auf diesem Standpunkt noch nicht möglich, aber eine bedeutsame Annäherung an ein solches war damit schon gewonnen. Denn nun waren die ewigen Naturgesetze, die Ausdruck des Göttlichen waren, auch in der bisher wegen ihrer chaotischen Vielheit so niedrig eingeschätzten Welt des Scheins wirksam und mit deren Gleichsetzung mit Vernunft war auch die Möglichkeit eines Zieles des menschlichen Geschehens gegeben, das in seiner Ganzheit eben die Geschichte ausmacht. Da Gesetze allgemeingültig sind, so war es auch ein allgemein-gültiges und notwendiges Ziel, dem die ganze Menschheit zustreben sollte. Als der griechische Gedanke an diesem Punkte anlangte, war er imstande, sich mit dem Gedanken der allgemeinen Menschheitserlösung zu verbinden, den das Christentum in Fortbildung der prophetischen Geschichtsauffassung der sterbenden und nach einem inneren Halte suchenden Antike zuführte.

Durch diese gedrängte allgemeine Darstellung der griechischen Auffassung der Geschichte und ihre Gegenüberstellung zu der prophetischen wird uns die große Bedeutung der prophetischen Erkenntnisse und Einsichten klar werden, eine Bedeutung, nicht nur für den religiösen, sondern auch — und dies interessiert uns hier vor allem — in umfassendem Maß für den philosophischen Gedanken. Denn die Propheten haben mit ihren intuitiven Einsichten eben die Lücke im menschlichen Denken ausgefüllt, welche die Griechen zurückgelassen hatten. Und wenn im abendländischen Denken sich immer wieder der Zwiespalt zwischen naturwissenschaftlicher Weltanschauung und menschlicher Geschichtsbetrachtung erhebt, so geschieht es deshalb, weil die Frage nach dem Sinn und Ziel der Geschichte zutiefst im menschlichen

Wesen begründet ist; daher erfordert sie eine eigene selbständige Lösung und widerstrebt jeder Zurückführung der in der Geschichte wirksamen Regeln und Ordnungen auf die Naturgesetze. Diese Fragen aber, wo sie auch immer auftauchen, sind in letzter Hinsicht auf die schweren Probleme der Welt- und Geschichtsbetrachtung zurückzuführen, mit denen die Propheten als erste gerungen haben. Und dabei kamen sie zu ihren neuartigen, aus tiefstem Glauben geborenen Ueberzeugungen über Ziel und Sinn der Weltgeschichte, die dann so befruchtend auf das Denken und Tun der Menschheit gewirkt haben. Im Folgenden wollen wir nun eine kurze Darstellung dieser, in geschichtsphilosophischer Hinsicht wichtigen Gedanken der Propheten geben, wobei uns die uns erhaltenen prophetischen Schriften als Quelle dienen sollen.

Nun aber ist es bekannt, daß die Bibelwissenschaft und -kritik die Quellen ganz anders als die traditionelle Ueberlieferung beurteilt. Sie trennt Quellen, die uns im einheitlichen Zusammenhange und unter dem Namen eines Verfassers überliefert sind, auseinander und weist sie verschiedenen Zeiten und Autoren zu, andererseits schließt sie auseinanderliegende Stücke zu einer Einheit zusammen. Sie macht oft einschneidende Textkonjekturen, wodurch der ursprüngliche Text oft bis zur Unkenntlichkeit umgewandelt wird. Dadurch kommt sie zu ganz anderen Ergebnissen über die in den Quellen dargestellten Ereignisse und geistig-religiösen Entwicklungen, als sie aus den Quellen ohne jedwede Kritik ersichtlich werden. Bezüglich der Wertung dieser Quellen besteht also eine große Diskrepanz zwischen Anhängern der Ueberlieferung und den Vertretern der Wissenschaft. Aber auch unter diesen selbst herrscht große Unstimmigkeit und Uneinigkeit hinsichtlich Einzelauffassung und Gesamtbeurteilung, da sie ja auch mit verschiedenen, vielfach subjektiv bedingten Kritikmaßstäben an die Quellen herangehen. Wenn wir also eine Darstellung der geschichtsphilosophischen Gedanken der Propheten nach den Quellen geben wollen, so müßten wir uns eigentlich vorher entweder für die Tradition oder für Kritik, dann aber für bestimmte Kritik entscheiden, diese Darstellung würde jedenfalls von unserer Stellung zu den Quellen mitbedingt sein und daher eine gewisse Subjektivität nicht vermeiden können, die ja letzten Endes bei jeder selbständigen, von anderen abweichenden Stellungnahme vorhanden ist. Wir müßten in diesem Falle auch unsere Stellungnahme zu den Quellen begründen und uns in einen bibelkritischen Exkurs einlassen. Zum Glück sind wir bei unserem Gegenstand von dieser Notwendigkeit befreit. Denn die eben dargestellten Gesichtspunkte wären nur dann maßgebend, wenn wir die E n t s t e h u n g der prophetischen, geschichtsphilosophischen Gedanken zu behandeln hätten, eine solche Darlegung müßte allerdings auf die Ergebnisse der literarischen, textlichen Kritik Bedacht nehmen. Wir aber haben es hier mit einer systematischen Darstellung dieser Gedanken zu tun. Es kann uns daher ihre Entstehung und ihr literarischer Niederschlag gleichgültig sein und außer Betracht bleiben. Denn für die systematische Behandlung sind die Gedanken der Propheten eine innere organische Einheit, es ist daher ohne Belang, ob

sie wirklich von den Propheten geäußert wurden, denen sie zugeschrieben wurden, oder von späteren. Wichtig ist nur ihr tatsächliches Vorhandensein und ihre Zugehörigkeit zum Gedankenkreis der Propheten überhaupt, wie er uns bei einer Gesamtbetrachtung klar wird. Wir können daher für unseren Zweck die Quellen als wirkliche Einheit nehmen, da für uns nur die gedankliche Einheit wichtig ist, die von ihnen widergespiegelt wird.

Die gedanklichen Voraussetzungen der prophetischen Ideen sind mehr oder weniger deutlich in der jüdischen Religion enthalten, und zwar schon in der Form, wie sie ihr nach uralter Ueberlieferung ihr Stifter Moses gegeben hat. So können wir auch Keime, ja sogar sehr deutliche Ansätze zu der prophetischen Geschichtsauffassung in den ältesten Quellenschriften des Alten Testamentes feststellen, so daß sie uns oft nur als eine schärfere Formulierung schon gegebener Grundgedanken erscheint. Dies erklärt sich dadurch, daß der spezifisch jüdische Gottesbegriff, der Gedanke des religiös-ethischen Monotheismus, wie er zum erstenmal dem jüdischen Volke aufgegangen war, den Zentralpunkt bildet, um den auch die prophetischen Gedanken kreisen. Die Propheten haben nur die Ueberlieferung viel reiner bewahrt und sind den ursprünglichen Grundtendenzen der jüdischen Religion viel treuer geblieben als die übrigen Volksschichten. Diese haben sich in mancher Beziehung so weit von der ursprünglichen Ueberlieferung entfernt, daß wir später einen ungeheuren Gegensatz zwischen den prophetischen Religionsanschauungen und der Volksreligion feststellen. Daher die schweren Kämpfe, die ungeheuren Widerstände, denen der prophetische Gedanke ausgesetzt war, und die er nur nach und nach zu überwinden vermochte. Dem Volksglauben gemäß war Gott der Lenker der Geschichte des jüdischen Volkes, er hatte es aus Aegypten befreit, und dann bei Eroberung des Landes Israel von Sieg zu Sieg geführt. Er war mächtiger als alle Nachbargötter, das zeigte sich in den Siegen Israels über die Nachbarvölker. Die Juden hatten also nur einen Gott, aber nur einen jüdischen Gott. Dies schloß das Dasein von anderen nichtjüdischen Göttern nicht aus, die allerdings unendlich tief unter Jahwe standen und sich vor ihm immer beugen mußten. Der tatsächliche Einfluß dieses Gottes war aber auf sein eigenes Land beschränkt, daher war man bei Vertreibung aus dem Land auch vom nationalen Gottesdienst ausgeschlossen.[4]) Es war also ein Gott mit den typischen Zügen eines Volksgottes und er hatte als solcher seine Schranken in anderen Göttern, denen er nur durch seine stärkere Macht überlegen war. Diese nationale Gottesvorstellung aber ist sicher eine unter kananäischem Einfluß erfolgte Abirrung von dem ursprünglichen Gottesgedanken, so wie ihn Mose verkündete und die Propheten ihren Volksgenossen entgegenhielten. Ja, noch lange vor Mose bittet Abraham Gott um Schonung für die Sodomiter und für ihre Nachbarn und begründet sein Flehen mit folgenden Worten: „Der Richter der ganzen Welt soll nicht Gerechtigkeit üben?“[5]) Hier gibt sich schon

---

[4]) Vergl. Sam. 1, 26, 19; Hos. 3, 4.
[5]) Gen. 18, 25.

deutlich die universale Gottesvorstellung der Propheten zu erkennen und ihr entsprechend der Glaube an eine Einbeziehung der ganzen Menschheit in das gerechte Walten eines ewigen allgegenwärtigen Gottes.[6]) Und dieser ursprünglich gegebene, von den Propheten mit aller Entschiedenheit und Wucht formulierte und jeder heidnischen oder national beschränkten Gottesvorstellung schroff entgegengestellte Gottesbegriff des ethischen Monotheismus führte in folgerichtiger Entwicklung zum Gedanken des ethischen Universalismus und damit zu der ersten Betrachtung der Weltgeschichte unter dem Gesichtspunkt eines einheitlichen Prinzips, so wie man sich ja lange schon die Natur von demselben einheitlichen Prinzip, nämlich von Gott, beherrscht und gelenkt dachte.

Denn, während sich bei den anderen Völkern die Vielheit der Naturgewalten und -kräfte in einer Vielheit von Göttern personifiziert, ist für die jüdisch-prophetische Anschauung die ganze Natur in ihrer bunten Mannigfaltigkeit das Schöpfungswerk eines Gottes. Ein Gott, unsichtbar und ewig, hat alles erschaffen, nichts geschieht ohne seinen Willen, die zerstörenden Gewalten in der Natur sind Ausdruck seines Zornes und die Spenden der Fruchtbarkeit Beweis seiner Liebe. Alles ist nur auf sein Wirken zurückzuführen, neben Gott werden keine anderen selbständigen Kräfte geduldet. Durch Gottes Willen wird das Widerspiel der verschiedenen Naturkräfte zu einer Einheit zusammengefaßt, ihre Willkür und Eigenmächtigkeit sind nur scheinbar, in Wirklichkeit befolgen sie nur Gottes Gesetz. Bei den Propheten nun hat sich Gottes Herrschaft über die Natur zur Herrschaft über die Weltgeschichte erweitert. Die geschichtliche Veranlassung dazu waren wohl die verschiedenen politischen Erschütterungen, die das jüdische Volk zu ihrer Zeit durchmachen mußte, aber tatsächlich war diese Anschauung nur eine konsequente Erweiterung des ursprünglichen Sinnes des jüdischen Gottesbegriffes. Denn wenn Gott nicht mehr nur der Herr seines Landes war, sondern der Herr der ganzen Welt, die er erschaffen und gestaltet hatte, so war mit dieser Fernhaltung aller räumlichen Schranken von Gott auch die der zeitlichen Schranken gegeben, d. h. die Beherrschung der Geschichte durch Gott eingesehen. Nun war die Vielheit der wirkenden Kräfte in der Geschichte in Gestalt der heidnischen Götter ausgeschaltet und da Gott als das erhabene Prinzip der Sittlichkeit und Gerechtigkeit erkannt wird, ist die Geschichte nicht mehr ein Schauplatz des Kräftespiels und Machtringens der einzelnen Völker, deren Erfolge die Stärke- und Machtverhältnisse ihrer Götter widerspiegeln, sondern der Ausdruck des einzigen göttlichen Willens, das verworrene Chaos des geschichtlichen Geschehens ist nicht das zufällige Spiel blind wirkender und regellos aufeinanderstoßender Kräfte, sondern wird von einem lebendigen, allgegenwärtigen, ewigen Gott nach den Prinzipien der Gerechtigkeit und Liebe beherrscht und einem bestimmten Ziele entgegengeführt. Die inhaltliche Erfüllung des Gottesbegriffes mit den Bestimmungen der Liebe, Sittlichkeit und Gerechtigkeit, das allein führte schon not-

[6]) Vergl. M. Guttmann, Das Judentum und seine Umwelt. Kap. 1.

gedrungen dazu, daß diese Eigenschaften nicht auf das jüdische Volk allein in ihrer Wirkung beschränkt blieben, lag es doch schon z. B. im Wesen der Gerechtigkeit begründet, daß sie als Urprinzip Gottes keine Schranken kennnen durfte, sondern sich auf alle Völker, auf die ganze Menschheit erstrecken mußte. Allerdings ist es begreiflich, daß diese Universalisierung des Gottesbegriffes fürs erste in den stärksten Konflikt mit Nationalbewußtsein kommen mußte, das ja seine höchste Kraft und Bedeutungsfülle aus seinem Nationalgott schöpfte. Und dies macht ja die Tragik der großen Propheten aus, die anscheinend als Verräter an den heiligsten Nationalgütern dastehen mußten, wenn sie in der Ueberzeugung von der allgemeinen Gerechtigkeit Gottes die Notwendigkeit der Bestrafung und Vernichtung des jüdischen Volkes aussprachen. Mit blutendem Herzen mußten sie wohl ihre Unheilsprophetien gehalten haben — ein erschütterndes Bild davon bietet uns Jeremias —, aber sie konnten nicht anders, ihr Gottesbewußtsein zwang sie, sich im Interesse der von ihnen erkannten höchsten Prinzipien den bloß nationalen Wünschen entgegenzustellen.

Und so sehen wir schon den ersten der sogenannten Schriftpropheten, A m o s, wie er seine Ansicht vom allgemeinen und nicht bloß national beschränkten Wesen Gottes so schroff und konsequent darlegt, daß er die nationale Besonderheit Israels fast gar nicht anzuerkennen scheint. Er hat es klipp und klar ausgesprochen, Jahwe ist nicht nur der Gott des jüdischen Volkes, sondern der ganzen Welt. Er ist nicht nur das Prinzip der höchsten Macht, sondern vor allem das höchste Prinzip der Gerechtigkeit, dem das ganze irdische Dasein ausnahmslos unterworfen ist. Es ist also ein einheitliches, universalistisches Prinzip, nach welchem das Weltgeschehen sich ausnahmslos abspielt. Gottes Gerechtigkeit kennt keine Rücksicht auf ein auserwähltes Volk, demgegenüber ihre Strenge etwas gemildet werden könnte, obwohl sie sich den anderen Völkern gegenüber in ihrem vollsten Maße auswirkt. Denn da Gottes Wirken vom Prinzip der Gerechtigkeit überhaupt gelenkt wird, diesem Wirken aber weder zeitliche noch räumliche Schranken gesetzt sind, so kann kein Volk auf Erden von diesem Prinzip ausgeschlossen werden, Gott mißt die Taten der fremden Völker und diejenigen Israels mit e i n e m Maße, dem der absoluten Gerechtigkeit. Daher unterstehen auch die fremden Völker Gottes Willen und seinem Gerechtigkeitsprinzip; sie werden also für alle Frevel bestraft. Aber nicht nur für solche Frevel, die sie gegen Israel begehen,[7]) sondern auch für die Uebeltaten, die sie gegeneinander begehen,[8]) werden sie aufs strengste gezüchtigt. Das Wirksamkeitsmotiv Gottes ist eben nicht, wie der nationale Volksglaube es meinte, das Wohl und Wehe Israels, sondern strenge, sich auf die ganze Welt erstreckende Gerechtigkeit. Anderseits aber kann auch Israel der Strafe nicht entgehen, wenn es sich gegen Gott versündigt. Denn Gott ist nicht, wie die alte Volksanschauung es sich dachte, an die Existenz eines Volkes gebunden, so daß er in seinem eigenen

---

[7]) Amos 1, 3—15.

[8]) Amos 2, 1—4.

Interesse für die Erhaltung und Machtsteigerung seines Volkes sorgen muß, sondern umgekehrt, das jüdische Volk hat seine Existenz- und Daseinsberechtigung Gottes unbeschränktem Willen zu verdanken und nur, wenn es diesem gemäß lebt, kann es eine Dauer seines Daseins erhoffen. Vergeht es sich gegen Gottes Gebot, übertritt es die Gesetze der Gerechtigkeit, widerstrebt und stellt sich somit den göttlichen Prinzipien entgegen, so bricht über es ohne Schonung Gottes Strafe herein, ja seine ganze Existenz kann vernichtet werden, wenn das Maß der Gerechtigkeit dies erfordert. Die Existenz Israels ist nicht schicksalsverknüpft, ist nicht mit Gott durch die Bande der Notwendigkeit verwoben, so daß beide immer zusammengehören müssen und sich der eine Teil ohne den anderen nicht denken läßt, sondern das Verhältnis Israels zu Gott ist, wie das der anderen Völker, dasjenige des Geschaffenen zum Schöpfer aus Freiheit, wird also restlos von den göttlichen Prinzipien bestimmt. „Seid Ihr mir nicht wie die Mohren, Kinder Israels, spricht der Ewige? Hab' ich nicht die Kinder Israels aus dem Lande Aegypten geführt, die Philister aus Kaftor und Aram aus Kir?"[9]) Wenn also Gottes Prinzip der Gerechtigkeit die Vernichtung Israels erfordert, so erfolgt sie eben notwendigerweise. Denn auch die Auserwählung Israels zum Gottesvolk ist nicht etwas Schicksalhaftes, aus dem die ewige Dauer dieser Vorzugsstellung resultieren muß, sondern ist an die Bedingungen der Gotteserkenntnis und des gottgefälligen Handelns geknüpft; werden diese nicht erfüllt, so muß Israel dieser Vorzugsstellung verlustig gehen und für sein Vergehen, genau so wie jedes andere Volk, ja noch mehr büßen. Denn die höhere Stufe der Gotteserkenntnis, die es im Vergleich mit den anderen Völkern einnimmt, verpflichtet es auch mehr zur Erfüllung des göttlichen Willens als jene, zieht also im Falle der Uebertretung von Gottes Gesetz eine größere Strafe nach sich. „Nur Euch habe ich von allen Geschlechtern der Erde erkannt; darum will ich Euch für alle Eure Missetaten strafen."[10])

Diese prophetische Grundanschauung über Gottes Wirksamkeit tritt uns klar entgegen, wenn wir sehen, wie der Prophet Amos, nachdem er die Sünden der Nachbarvölker des jüdischen Volkes aufzählt und dann jedesmal die furchtbarsten Strafen für dieses Verbrechen erfindet, unmittelbar danach auf die Sünden Jehudas und Israels übergeht und auch ihnen Tod und Verderben androht. Das muß für die Zuhörer eine unerwartete Ueberraschung gewesen sein, als sie sich, das geliebte Volk Jahwes, plötzlich mit ihren Nachbarvölkern auf eine Stufe gestellt sahen, und sie nahmen die Drohungen des Propheten wohl mit einem ungläubigen Kopfschütteln auf, denn wie konnte Jahwe sie vernichten, da doch seine eigene Existenz an die ihre geknüpft war? Die Vernichtung der anderen Völker war für sie ein Beweis der Macht und Stärke Jahwes, ihr eigener Untergang konnte nur auf die Schwäche Jahwes zurückgeführt werden. Letztere aber anzunehmen war unmöglich, denn Jahwe war doch der mächtigste von

---

[9]) Amos, 9, 7.
[10]) Amos, 3, 2.

allen Göttern, seine Ueberwindung war daher nicht denkbar. Und nun kam der Prophet und verkündete ihnen, daß Gottes Wirken gemäß dem ureigenen Prinzip der Gerechtigkeit erfolgt und nicht nach dem der Macht. Das Schicksal der Völker und des jüdischen unter ihnen ist nicht die Folge von Machtkonstellationen der Götter, denn es gibt und gab nur e i n e n Gott, das Schicksal der Völker wird von einem Gott geleitet, nicht mit Willkür eines allmächtigen Herrschers, sondern nach dem absoluten Gerechtigkeitsprinzip eines gerechten Richters.

Mit der Feststellung der unbedingten, allgemeinen Gerechtigkeit als des Wesensprinzips Gottes hat Amos klar und ohne Kompromiß den universalistischen Charakter des jüdischen Gottesbegriffes in den Vordergrund gestellt und so die Entwicklung desselben zum höchsten Prinzip der Geschichte entscheidend vorausbestimmt. Wenn auch seine Nachfolger sich mehr von der Liebe zu ihrem Volk leiten ließen und nicht so endgültig und mit einer solchen unbeugsamen Konsequenz, wie er, ihrem Volk die unbedingte Vernichtung des nationalen Daseins verkündeten, so hielten sie doch an der universalistischen Gottesanschauung fest und verstanden es im Gegensatz zu Amos, den Universalismus ihres Gottesbegriffes mit dem glühenden Eifer des Nationalismus zu einer harmonischen Einheit zu verknüpfen, indem sie letzteren in den besonderen Dienst des allgemeinen Weltgottes stellten. Und so gelingt es ihnen immer mehr, sich zu den erhabensten geistigen Ausblicken emporzuheben, von denen aus sie in den besonderen traurigen Schicksalen des jüdischen Volkes, sowie auch in den großen weltgeschichtlichen Umwälzungen das planbestimmte Walten des allgütigen und gerechten Gottes zu erblicken vermögen. Für J e s a i a s sind genau wie für Amos die Leiden Judas eine notwendige Folge seiner Sünden und Frevel.

Der Weingarten Judas muß von Gott zerstört werden, denn „er erwartete Recht, und siehe, es war Bedrückung, Gerechtigkeit, und siehe, es war Wehgeschrei."[11]) Und so ist auch die ungeheure Machtentfaltung Assyriens und das daraus folgende Leiden des Landes Juda in dem göttlichen Willen begründet. Juda hat sich schwer gegen Gott vergangen, die soziale Ungerechtigkeit und die Lasterhaftigkeit der Sitten haben ihren Höhepunkt erreicht, daher bestimmt Gott das zur Macht gelangte Assyrien als ausführendes Werkzeug seiner Strafe und sendet es gegen Juda, um es zu züchtigen.[12]) Aschur aber glaubt, aus eigener Machtvollkommenheit zu handeln, und prahlt mit seinen Siegen, die es über so viele Völker errungen hat und die es erwarten lassen, daß auch das winzige Juda ihm als leichte Beute in den Schoß fallen wird. Es glaubt, daß die rohe Kraft diese Siege bewirkt hat, und weiß nicht, daß er nur die Zuchtrute ist, die von Gott geschwungen wird. Es ist, wie wenn die Axt sich ihrer Kraft und Wucht rühmte, ohne an den zu denken, der sie schwingt, oder die Säge daran

---

[11]) Vergl. Jes. 5, 1—7.
[12]) Jes. 10, 5—6.

vergäße, daß sie von jemand geführt wird.[13]) Solchem Hochmut folgt auch die Strafe auf dem Fuß. Nachdem Aschur seine Bestimmung, nämlich die Züchtigung Judas, erfüllt hat, kommt es schmählich durch Gottes Hand zu Fall.[14]) Daraus folgt für den Propheten die Richtung des politischen Handelns seines Volkes. Nicht Bündnisse, nicht Anlehnung an die Starken können ihm helfen, sondern nur vertrauensvolle Hingabe an Gott.[15]) Die Völker sind nur Diener und Erfüller Gottes Willens. Wenn sich ein Volk auch zur Weltmacht aufgeschwungen hat und anscheinend garnichts mehr seinen Bestand zu erschüttern vermag, so schickt doch Gott, wenn das Maß der Freveltaten voll ist, immer neue Völker aus, die das Zerstörungs- und Vernichtungswerk an der jeweiligen Weltherrschaft vollziehen. Gott selbst steht gleichsam an ihrer Spitze, führt sie zum Kampf gegen die Uebeltäter an.[16]) Von den höchsten Höhen werden sie in die tiefsten Abgründe hinabgeschleudert.[17]) Siege und Niederlagen der Völker wurden von Gott schon lange vorher gesehen.[18]) Denn das geschichtliche Geschehen ist nicht nur in seinem Nebeneinander und seiner wechselseitigen Wirkung Ausdruck und Widerspiegelung des Willens Gottes, sondern auch seine Aufeinanderfolge und Fortentwicklung spielt sich in einer gottgewollten Weise ab und bewegt sich auf ein gottgewolltes Ziel zu.

Wenn es also auch den Anschein hat, als ob in der menschlichen Geschichte nur Willkür und Chaos herrschte und einzig und allein die rohe Gewalt entschiede, wenn auch die Völker glauben, mit Hilfe der Macht und Stärke ihrer Götter, die ja ihre eigene Macht ist, das Geschehen der Geschichte zu beeinflussen, wenn es also so aussieht, als ob die zufällige, rohe Kraft in der Weltgeschichte maßgebend wäre, die so zum Schauplatz von ewigem Kampf und Streit, zum Schauplatz ewiger Bedrückung des Schwachen durch den Starken werden muß, so lehrt demgegenüber der Prophet, hinter diesem Widerstreit der Kräfte und ihrem wechselvollem Spiel auf der Weltbühne den ewigen Willen Gottes zu erkennen, der das scheinbar freie und zügellose Kräfte- und Machtspiel der Völker beherrscht und für seine göttlichen Zwecke und Ziele gebraucht.

Mit vollendeter Klarheit und höchster poetischer Kraft bringt der sogenannte Deuterojesaias diese Gedanken zum Ausdruck. Gott ist der Lenker der Weltgeschichte. Alles geschieht nach einem festen Plan. Die Wandlungen der Weltgeschichte sind die Verwirklichungen des göttlichen Planes. (Darauf beruht ja die vorausschauende Prophetie, die eben eine Einsicht in den göttlichen Plan ist.[19]) Der unumschränkte Herrscher über die Natur leitet auch die Geschicke der Völker. Auch die größten unter ihnen, wenn sie auch aus eigener

---

[13]) Jes. 10, 15.
[14]) Jes. 10, 12—20.
[15]) Jes. 10, 20.
[16]) Jes. 13, 3—4.
[17]) Jes. 14, 3—23.
[18]) Jes. 14, 24—27.
[19]) Vergl. Amos 3, 7.

Kraft ihre Erfolge und ihre Machtstellungen errungen zu haben glauben, sind, vor seiner gewaltigen Größe betrachtet, nur wie ein Tropfen am Eimer oder wie das zerriebene Staubgeriesel an der Wage.[20]) Die welthistorischen Umwälzungen, die auch eine Aenderung im Geschicke des jüdischen Volkes herbeiführen sollen, sind alle Ausfluß des göttlichen Willens und schon lange von ihm vorausbestimmt.[21]) Auch die Siege des Perserkönigs Cyrus sind eine Folge von Gottes Ratschluß und in seinem Plan gelegen, da er eben diesen Helden dazu auserkoren hat, das sündige Babel zu vernichten und dem gepeinigten Dulder unter den Völkern die ersehnte und von den Propheten schon früher verkündete Freiheit und Erlösung zu bringen.[22]) Denn auch Israels Dulden und Leiden, seine wunderbare Rettung und Rückkehr in die alte Heimat sind wichtige Hauptglieder des göttlichen Planes im Weltgeschehen. Ein Plan ist nur mit Hinsicht auf ein Ziel da, also läuft auch die geschichtliche Universalentwicklung darauf hinaus, ein im göttlichen Plane vorgesehenes Endziel zu verwirklichen.

Dieses ist Ausbreitung der Gotteserkenntnis über die ganze Erde, Vereinigung der Gesamtmenschheit im Dienste des wahren Gottes und zur Erreichung eben dieses Endzieles bedient sich Gott des jüdischen Volkes als eines besonderen Werkzeuges. Denn da das jüdische Volk schon lange im Besitz der Gotteserkenntnis ist, ist es dazu berufen, diese unter allen Völkern zu verbreiten, und ist so zum Wegbereiter des Reiches Gottes bestimmt. Die Weltgeschichte spielt sich also nicht für Israel ab, wie man die prophetischen Anschauungen vielfach deuten will, sondern Israel ist für die Welt da. Israel ist der Knecht Gottes, der die schwere Last der Berufung auf sich genommen hat, das Licht der Gotteserkenntnis in die ganze Welt hinauszutragen und so die finsteren Irrtümer des Heidentums zu vernichten.[23]) Das ist ja das Geheimnis und die Bedeutung seiner Leiden; diese sind nicht nur Strafe für begangene Sünden, sondern dienen zur Läuterung und Veredelung des jüdischen Volkes. Dieses hat freiwillig Druck und Leid, Spott und Verachtung der Umwelt auf sich genommen, ist aber gerade dadurch in seinem Glauben an Gott noch mehr verwurzelt worden.

Aber diese Leiden mit ihrer Unfähigkeit, das jüdische Volk wirklich zu vernichten und zu zerbrechen, gerade diese werden den Völkern die Augen öffnen[24]) und sie werden erkennen, daß sich nicht in Macht und Gewalt, sondern im Geiste die treibende Urkraft der Geschichte offenbart.[25]) In der Erhebung und der stolzen Aufrichtung des verachteten Gottesknechtes ist nicht bloß die Befriedigung und Erfüllung nationaler Wünsche zu sehen, sondern hauptsächlich ein Sieg der Gotteserkenntnis über alle Irrtümer des Heiligtums. In dem glücksvollem Zukunftsreiche, das allen Wirrnissen und Greueln der Erde zum

---

[20]) Jes. 40, 15, 17.
[21]) Jes. 41, 4.
[22]) Jes. 41, 2, 25.
[23]) Jes. 43, 6—7.
[24]) Jes. 53, 1—8.
[25]) Sach. 4, 6.

Troß doch einmal kommen muß, wird nur Gott allein der wahre Herrscher sein.[26]) Auf diese Weise ist Israel aufs engste mit dem göttlichen Weltplan verknüpft, die Spannungen zwischen Universalismus und Nationalismus haben also aufgehört und sind einer harmonischen Vereinigung dieser beiden einander entgegengesetzten Tendenzen gewichen. Denn durch Israels Gotteslehre, die es unter den Völkern verbreitet, sollen diese für das göttliche Ziel, für die kommende glückliche Endzeit reif gemacht werden.

Und das Ziel des göttlichen Planes ist, diese Welt von Haß und Streit in das Gottesreich auf Erden zu verwandeln. Es wird nicht immer so bleiben, daß sich die Völker einander immer befehden werden, daß der Stärkere den Schwächeren immer zu Boden treten wird, bis auch an ihn die Reihe kommt und er von einem noch Stärkeren überwunden wird. Die Weltgeschichte wird nicht immer einem blutbeflecktem Bande von Greueln und grausamen Ungerechtigkeiten gleichen, das sich so in Ewigkeit abrollen muß, sondern es wird kommen die Zeit, in der die Völker von ihrem ewigen Brudermord ablassen und ihre Kriegswaffen in die Werkzeuge friedlicher Kultur umschmieden werden.[27]) Denn alle Völker sind dann durch das gemeinsame Band der wahren Gotteserkenntnis verknüpft und vereinigen sich friedlich im Dienste des wahren Gottes.[28]) In jener Zeit sind die Schwachen keine schutzlose Beute der Mächtigen, denn die Beziehungen zwischen den Völkern haben sich unter dem Einfluß der Gotteserkenntnis so veredelt, daß blutige Kriege nicht mehr vorkommen und alle Völker, die großen wie die kleinen, in ewiger Eintracht friedlich nebeneinander wohnen.[29]) In dieser prophetischen Geschichtsauffassung drückt sich also ein freudiger Optimismus der Weltansicht aus, nicht aus philosophischer Theorie entstanden, sondern aus der glühenden Ueberzeugungskraft des Glaubens heraus geboren. Dieser Glaube läßt sich von der traurigen, seinem Inhalte durchaus widersprechenden Wirklichkeit in seinem Ideal nicht wankend machen, er sieht in allem Geschehen, in gutem wie im bösem, die Wirkung der göttlichen Macht und ist aufs tiefste davon überzeugt, daß der Weg der Geschichte durch Finsternis zum Licht führt.

Wir haben also in unserer bisherigen Darstellung ein deutliches Bild der Geschichtsauffassung der Propheten zu gewinnen versucht. Wir wollen diese noch einmal in kurzer Zusammenfassung darlegen. Das feste Prinzip in dem Chaos des geschichtlichen Lebens ist Gott. Obwohl erhaben über Raum und Zeit, ist er doch fortwährend in der Geschichte wirksam. Diese vollzieht sich gemäß der Ordnung des göttlichen Planes. Die Geschicke der Völker werden nach dem Prinzip der alles umfassenden Gerechtigkeit Gottes gelenkt. Trotz Hemmnissen und Widersprüchen verschaffen sich die Ideen der Sittlichkeit und Gerechtigkeit als die Prinzipien Gottes im-

---

[26]) Sach. 14, 9.
[27]) Jes. 2, 4 — Micha 4, 3.
[28]) Jes. 2, 2—3 — Micha 4, 1—2.
[29]) Jes. 11, 6—9.

mer mehr Anerkennung bei den Völkern, wobei Israel die Mission zufällt, als Verbreiter dieser Ideen unter den Völkern zu dienen, wenn es auch für diese Mission das Kreuz des Leidens auf sich nehmen muß. Das Endziel, an dessen Verwirklichung auf Erden fest und innig geglaubt wird, ist die Vereinigung der ganzen Menschheit zu einer brüderlichen Gemeinschaft, welche durch gemeinsame Gotteserkenntnis und gemeinsame Verwirklichung der sittlichen Ideen Gottes auf Erden das wahre Reich Gottes begründet, in dem aller Erdenstreit aufgehört hat und der ewige Friede herrscht, also Gottes Wille und Menschenwirklichkeit zu einer untrennbaren Einheit und ungetrübten Harmonie verschmolzen worden sind.

II.

Die Windelband-Rickertsche Geschichtstheorie und Geschichtsphilosophie

A. Windelband.

Wenn auch diese Geschichtstheorie und die aus ihr gezogenen geschichtsphilosophischen Schlußfolgerungen ihre vollendete Ausbildung und begriffliche Ausgestaltung bei Rickert erhielten, so können wir doch nicht umhin, der Darstellung der Rickertschen Geschichtsphilosophie eine kurze Zusammenfassung des philosophischen Standpunktes Windelbands und seiner in diesem wurzelnden neuen Geschichtstheorie vorauszuschicken, denn durch das Zurückgreifen auf die Quellen der Rickertschen Lehren können wir erwarten, ein besseres Verständnis derselben und ihrer Konsequenzen zu erlangen.

Windelband gehört jener Gruppe von Philosophen an, die im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts gegen die damals fast unumschränkt herrschende Modephilosophie des Materialismus und Naturalismus eine geistige Gegenbewegung einleitete, welche sich wiederum auf die Grundprobleme und eigentlichen Aufgaben der Philosophie besann und ihr dementsprechend zu dem Ansehen und der Bedeutung wieder verhelfen wollte, die sie vor dem plötzlichen Aufschwung der Naturwissenschaften in der Mitte des 19. Jahrhunderts besessen hatte. Und zwar erfolgte diese Selbstbesinnung durch ein bewußtes Zurückgehen auf Kant und durch Wiederaufnahme seines Gedankens des philosophischen Kritizismus. Diesen Neukantianern fiel es nicht schwer, mit Hilfe des Kritizismus, mit dem Kant einst den Sensualismus eines Locke und den Skeptizismus Hume's siegreich überwunden hatte, den Materialismus in seinen erkenntnistheoretischen Grundvoraussetzungen als unmöglich zu erweisen. Im übrigen zogen sie aus dem Schicksal der früheren Fortbildungen des Kantischen Systems, nämlich aus dem Zusammenbruch der metaphysischen Spekulationen der Systeme Hegels und Schellings, dessen Folge dann die Blüte des Materialismus war, die entsprechdenden Lehren und hielten sich an die streng wissenschaftliche Seite des Kantischen Systems, nämlich an seine kritische Grundlegung der Erfahrungsmöglichkeiten und an die aus ihr entspringende Ablehnung jeder Metaphysik. Daher die streng antimetaphysische Stellung, welche z. B. die Neukantianer Lange und Cohen einnehmen.[1]) Jede Spur von Metaphysik, die bei Kant noch anzutreffen war, wurde entweder durch Umdeutung entfernt oder in ihrer Bedeutung für das Kantische System ganz weit hinter der der Wissenschaftslehre zurückgestellt.

---

[1]) Windelband, Präludien I, S. 148, II. S. 7.

Diesen Denkern gegenüber nimmt nun Windelband eine besondere Stellung ein, dadurch, daß er den Versuch gemacht hat, die Linie des Kantischen Gedankenganges in eine ganz andere Richtung fortzuführen, als es bis dahin geschah. Er verlegte das Schwergewicht von Kants Kritik der reinen Vernunft auf seine Kritik der praktischen Vernunft und die Kritik der Urteilskraft. Denn nach Windelband kann sich nicht die Aufgabe der Philosophie darin erschöpfen, erkenntnistheoretische Grundlegung der Wissenschaften zu sein, sondern sie muß, wenn sie ihren Zweck voll und ganz erfüllen und man sie nicht als etwas für die neue Zeit Ueberflüssiges halten soll, vor allem bestrebt sein, das dringende aus der neuen geistigen Lage erwachsende Bedürfnis nach einer festen, wissenschaftlich fundierten Weltanschauung zu befriedigen, d. h. die Philosophie muß vor allem Kulturphilosophie sein und das leisten, was die rein tatsächliche, naturwissenschaftliche Weltbetrachtung nicht zu tun vermochte, nämlich dem tiefsten, seelischen und geistigen Suchen und Sehnen ein festes Ziel, einen aus allen Weiten und Tiefen der Weltbetrachtung hervorgehenden Lebensinhalt zu bieten. Die Philosophie muß wiederum den von Hegel geforderten „Mut der Wahrheit" wiederfinden und über die gegebene Tatsächlichkeit hinaus nach allgemein gültigen und von sich aus notwendigen Idealen suchen.[2]) Und das Gebäude einer solchen Kulturphilosophie, glaubt Windelband, läßt sich im Anschlusse an Kants System errichten, Kants Kritiken können die Bausteine für eine geistig bedeutsame und seelisch befriedigende Weltanschauung entnommen werden. Denn, wenn er auch die „Wissenschaft" für unfähig hielt, die Grenzen der Erfahrung zu überschreiten und eine Metaphysik des Uebersinnlichen aufzubauen, so war er doch von der Realität einer „intelligiblen Welt" aufs tiefste überzeugt. Daher ist der Ertrag seiner Lebensarbeit eine streng geschlossene und systematisch gegliederte Welt- und Lebensanschauung, wie sie ja aus seinem gewaltigsten Werk, der Kritik der Urteilskraft aufs deutlichste ersichtlich ist.[3]) Daher darf man Kant nicht bloß als den kritischen Philosophen betrachten, der aufs genaueste die Grenzen der möglichen Erfahrung umschrieb und damit jede Ueberheblichkeit einer auf metaphysische Erkenntnisse ausgehenden Vernunft unmöglich machte, wobei im Verhältnis zu dieser philosophischen Grundposition seine methaphysischen Ansichten nur als seine persönlichen Privatmeinungen anzusehen sind; sondern es ist klar, daß er, in dem er von seiner negativen Grundhaltung des reinen Wissenschaftlers zum positiven, schöpferischen Aufbau einer praktischen Weltanschauung fortschreitet, letztere nicht nur als seine Privatmeinung verwertet wissen will, sondern er verlangt für die Erkenntnis des Metaphysischen genau so notwendige und allgemeine Geltung, wie für die mathematisch-wissenschaftliche Erkenntnis der Erscheinungen. Die Postulate der praktischen Vernunft und die heuristischen Prinzipien der Urteilskraft sind nach der Kantischen Anschauung für die Erkenntnisse der metaphysischen Realitäten genau so tragfähig, wie

---

[2]) Präl. I, 149 ff.
[3]) für das folgende vergl. Präl. I 150 ff. (Nach hundert Jahren).

die Grundlage der reinen Vernunft für die wissenschaftliche Tatsachenerkenntnis. Beide Erkenntnisse erheben denselben Anspruch auf allgemein gültige Notwendigkeit, wenn auch die Gründe dieses Anspruches jedesmal verschieden sind. Im Bereich der Erscheinungen liegt der Grund in dem vernunftnotwendigen Wissen, auf dem Gebiet der Erkenntnis des Uebersinnlichen im vernunftnotwendigen Glauben. Es ist also nicht Glaube schlechthin, der uns die Realität des Uebersinnlichen gewährleistet, sondern seine Inhalte müssen von der praktischen Vernunft als zu ihrem Bereiche gehörig anerkannt werden, dann erst haben sie als metaphysische Behauptungen notwendige Geltung. Windelband behauptet also, daß sich bei Kant die Vernunft in zwei einander vollkommen gleichwertigen Erkenntnisfunktionen zerlegt, durch welche das Wissen von der sinnlichen Tatsachenwelt sowie auch eine Kenntnisnahme von der Welt des Uebersinnlichen ermöglicht wird.

Wie will nun Windelband an diese Elemente des Kantschen Systems eine Kulturphilosophie anknüpfen, die dem Geist der gegenwärtigen Zeit entspräche, d. h. die schwer belastenden Voraussetzungen einer metaphysischen Seinswelt nicht tragen müßte, wie es bei Kant der Fall ist? Windelband erreicht dies durch eine Verbreiterung der methodischen Grundpositionen Kants, indem er nachweist, daß der Begriff der Wissenschaft, auf den hin Kant sein System aufbaute, viel zu eng ist, da für ihn Wissenschaft gleichbedeutend mit Naturwissenschaft war und ein anderes großes, selbständiges Wissensgebiet von ihm völlig ignoriert wurde, nämlich die Geschichtswissenschaft, Wenn dies auch zur Zeit Kants erklärlich war, da man damals die Geschichte zur schönen Literatur zählte,[4]) so darf nach Windelband jetzt, wo die Geschichtswissenschaft sich so mächtig entfaltet, durch eigene, exakte Forschungsmethoden immer bedeutendere Ergebnisse gezeitigt hat, so daß ihre Selbständigkeit und Unabhängigkeit gegenüber den Naturwissenschaften nicht übersehen werden kann, an dieser Kantischen Begriffsbestimmung des „Wissens“ nicht festgehalten werden. Sondern der Begriff des Wissens muß so gestaltet werden, daß er auch die Geschichte in seinen Rahmen aufnehmen kann.

Es ergibt sich also jetzt ein völlig neues Problem gegenüber der Kantischen philosophischen Grundhaltung. Die Frage, die Kant im Hinblick auf die Naturwissenschaft stellte, nämlich die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung ihres Gegenstandes, muß jetzt im Hinblick auf die Geschichtswissenschaft neu gestellt werden.[5]) Wie ist Geschichtswissenschaft möglich? Diese Frage muß durch eine Kritik der „historischen Vernunft“ gelöst werden. Denn sie bildet eine notwendige Ergänzung der Kantischen Fragestellung. Hier setzt nun Windelband mit seiner neuen Geschichtstheorie ein.[6])

Anscheinend sei man der Verschiedenheit der Erfahrungsgebiete des Wissens durch ihre Einteilung in Natur- und Geisteswissenschaften

---

[4]) Präl. I 154.
[5] Präl. I 153 ff., II 14 ff.
[6]) Für das Folgende vergl. Präl. II 136 ff. („Geschichte und Naturwischenschaft“).

gerecht geworden. Das ist aber nach Windelband nicht der Fall. Es kommt nicht auf den Gegensatz der Objekte, also hier auf den Unterschied zwischen Körper und Geist, sondern nur auf den Gegensatz der Erkenntnisweisen an. Denn die geistigen Erscheinungen müssen prinzipiell nach derselben Methode behandelt werden wie die körperlichen. Ein lehrreiches Beispiel bietet uns die Psychologie. Hinsichtlich des Wissensgegenstandes gehört sie zu den Geisteswissenschaften, aber ihre wissenschaftliche Erkenntnis muß sich nach naturwissenschaftlichen Methoden vollziehen. Daher ist für die Einteilung der Wissenschaften ein anderer Gesichtspunkt notwendig als der rein stoffliche; er wird gewonnen durch einen tieferen Einblick in Wesen und Erkenntnisziel der Wissenschaften, durch eine kritische Reflektion über ihre verschiedenen Methoden. Naturwissenschaften wollen Tatsachen sammeln, ordnen und sie unter dem Gesichtspunkte ihrer Gesetzmäßigkeit betrachten und verstehen. Wenn auch die besonderen Ziele der einzelnen Teile der Naturwissenschaften, je nach der Beschaffenheit der Gegenstände, mit denen sie sich beschäftigen, verschieden sind, so sind sie in logischer Hinsicht als gleich anzusehen. Der maßgebende formallogische Gesichtspunkt des Erkenntnisziels in allen diesen zur Naturwissenschaft gehörigen, wenn auch sachlich noch so verschiedenen Wissenschaftsgebieten ist die Aufsuchung von allgemeingültigen Gesetzmäßigkeiten, die das scheinbar ordnungslose Gewirr der Tatsachen beherrschen und umspannen. Die ewigen und unveränderlichen Gesetze des Geschehens sollen aus den Einzeltatsachen herausgearbeitet und ermittelt werden. Dagegen schwebt den Wissenschaftsgebieten, die man zur Geisteswissenschaft zählt, ein ganz anderes Erkenntnisziel vor. Sie wollen das einzelne Geschehen in seiner einmaligen Wirklichkeit und zeitlich begrenzten Individualität erfassen und zur lebendigen Anschauung bringen. Es ist ein Irrtum, zu glauben, daß es nur Anschauungen sinnlicher Art gibt, nein, auch mit speziell zu diesem Zwecke konstruierten Begriffen läßt sich eine große Anschaulichkeit des in Rede stehenden Gegenstandes erzielen. Auch hier wird es den verschiedenen Stoffen gemäß verschiedene Sonderziele und Erkenntnisansichten geben, so in Rechtsgeschichte, Literaturgeschichte, politischer Geschichte usw., aber allen ist dasselbe logische Erkenntnisziel gemeinsam, nämlich einen bestimmten Ausschnitt des Geschehens in seiner Einzigkeit und lebendigen Einmaligkeit zu erfassen und diese Singularität zur deutlichsten Anschauung zu bringen. Wir hätten somit zwei verschiedene Methoden für unsere Erfassung der Wirklichkeit, für die Windelband die Bezeichnung nomothetisch und idiographisch vorschlägt. Die erstere Methode wenden wir an, wenn wir die Erfahrungstatsachen nach ihrer Allgemeinheit erkennen, die andere, wenn wir sie in ihren einzelnen, lebendigen Individualitäten erfassen wollen. Das eine Mal wird unser Forschen von dem rein logischen Wert der Allgemeinheit geleitet, da letztere die gesuchte Wahrheit verbürgt, daher ist die nomothetische Methode mit ihrem Abstrahieren von allem Einzelnen und Besonderen dazu aufs beste geeignet. In den idiographischen Wissenschaften aber sind es andere Werte, die unsere erkennende Auswahl der Wirklichkeit bestimmen,

daher ist unser Erkennen auf das einzelne, in bezug auf einen Wert durch einen sinnvollen Zusammenhang verknüpfte Geschehen gerichtet, denn nur an dem einzelnen Geschehen kann für uns ein Wert haften. Denn was immer wieder vorkommt und sich unzählige Male wiederholt, das hört auf, für uns einen Wert zu haben und andererseits wird für uns etwas um so wertvoller, je seltener es vorkommt. Individualität und Wert gehören somit eng zueinander. Daher sind die historischen Wissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften dadurch gekennzeichnet, daß sie es mit der Geschichte des Menschen zu tun haben, nicht als einem Spezialfall der Natur, der für viele gilt, sondern wie sie sich einmalig und unwiederholbar entwickelt hat. Und ihr Thema ist nicht das Menschengeschehen überhaupt, soweit es aus den allgemeinen mit anderen Lebewesen gemeinsamen Natureigenschaften und -bedürfnissen erklärlich ist, sondern dasjenige Geschehen, in dem Werte verwirklicht werden, die den Menschen über die Natur hinaus heben und ihm seine besondere Bedeutung verleihen. Der Mensch als Mensch und die aus seiner spezifisch-menschlichen Vernunftsorganisation fließende Kulturbetätigung in ihrem Entstehen, Verlauf und ihrer besonderen Entwicklung mit all ihren Hemmnissen und Fortschritten, das ist es, was den Gegenstand der historischen Erkenntnis ausmacht. Durch den Bezug der Erfahrung auf Werte wird der geschichtliche Gegenstand geschaffen.

Wenn nun aber die Geschichtswissenschaft die Wissenschaft von der wertbezogenen Wirklichkeit ist, auf welche Weise kann ihr da die Objektivität zukommen, welche die Naturwissenschaft als Darstellung der wertfreien Wirklichkeit mit Recht beanspruchen kann, da bei ihr das menschliche Interesse ausgeschaltet ist? Diese Frage beantwortet Windelband durch seine Wertlehre, wie er sie im Anschluß an Lotze gewinnt.[7]) Zwischen den vielen Werten, die von menschlicher Tätigkeit verwirklicht werden, gibt es solche, deren Forderung gar keine empirische Begründung ausreichend erklären kann, sondern als vernunftnotwendig eingesehen werden müssen. Diese Werte wenden sich an uns mit einem eindringlichen Sollen, verlangen von uns ihre Verwirklichung, ohne daß Erfahrungsgründe dafür vorhanden sind. Solche Werte sind die Werte der Wissenschaft, Moral und Kunst. Diese Werte sind notwendigerweise von überempirischer Geltung, denn sie sind von der Verwirklichung durch menschliche Subjekte und durch geschichtliche Tat unabhängig. Sie entstehen nicht erst dadurch, daß sich der Mensch auf diesen Kulturgebieten betätigt, sondern sie müssen ihm bei dieser Betätigung schon vorschweben, können also nicht erst aus ihr entstanden sein. Diese Werte treten an uns heran mit der Forderung ihrer Verwirklichung durch uns und wenn wir ihr auch nicht entsprechen, so dauert doch dieses gebieterische Sollen weiter fort, behalten doch die Werte ihre ewige Geltung und ihre Forderung bleibt weiter bestehen. Allgemein gültige, dem menschlichen Geist mit notwendiger Evidenz sich aufdrängende Werte sind daher die logische Voraussetzung jedweder Kultur.

---

[7]) Präl. I 285 ff. („Die Erneuerung des Hegelianismus").

Wenn es sich also in den histroischen Wissenschaften um wertbezogenes Geschehen handelt, so sind damit nicht Werte gemeint, die der subjektiven Willkür entspringen und von den jeweiligen Naturbedingungen abhängig sind, sondern eben jene obenerwähnten allgemeingültigen, vernunftnotwendigen, objektiven Werte, die nicht der Erfahrung entspringen, sondern überempirische Geltung haben und mit ihrem ewig-geltenden Sollen in unsere Erfahrung hineinragen.[8]) Die Wirklichkeit also, die wir gemäß den Bestimmungen dieser vernunftnotwendigen, ewige, von unserer Verwirklichung unabhängigen Geltung beanspruchenden Werte geformt vorfinden, ist daher genau so als objektiv anzusprechen, wie diejenige der allgemeinen Naturgesetzlichkeiten, die ja auch vermöge der formalen Denknotwendigkeiten unseres Bewußtseins geformte Wirklichkeit ist. Und so wie wir der unseren Denkgesetzen entsprechenden, naturgesetzlich determinierten Wirklichkeit reale Objektivität zuerkennen, da die sie beherrschenden Gesetze auch unabhängig von unseren psychischen Denkfunktionen ewige Geltung haben und daher in einem überempirischen Vernunftszusammenhang begründet sind, so konstituieren auch die allgemein-gültigen objektiven Werte eine objektive Wirklichkeit, da diese Werte durch ihre von unserer Anerkennung gänzlich unabhängige, ewige Geltung ebenfalls auf einen überempirischen sachlichen Lebenszusammenhang geistiger Notwendigkeiten hinweisen.[9])

So findet Windelband die Kantische Zweiteilung der Vernunftserkenntnis in begrifflich veränderten Formen wieder, nämlich die naturwissenschaftliche Gesetzeserkenntnis und die historische Werterkenntnis. Aber die Werte sind jetzt nicht mehr bloß Postulate der praktischen Vernunft, die wiederum auf metaphysische Voraussetzungen hinweisen, sondern vielmehr l o g i s c h e Voraussetzungen der Kulturwissenschaften, genau wie die intellektuellen Formen des Bewußtseins die logischen Voraussetzungen der Gesetzeswissenschaft sind. Gesetz und Werte sind nun in gleicher Weise in ein und demselben Bewußtsein verankert; genau so, wie wir die Objektivität der Naturwissenschaft anerkennen, da sie eine nach Bewußtseinsgesetzen geformte Wirklichkeit zum Gegenstand hat, so stellt auch die Historie einen objektiven, wenn auch anders gearteten Teil der Wirklichkeit dar, da ihre Erzeugung ebenfalls das Produkt einer anderen, zwangsläufig wirkenden Bewußtseinsform ist, nämlich der Werte. Die Theorie der Werte und ihr Ausbau, das ist nach Windelband die folgerichtige Ergänzung des Kritizismus und sie ermöglicht eine wissenschaftlich fundierte Kulturphilosophie.

In zwei Punkten also, die aber eng zusammenhängen, geht die Windelbandsche Kulturphilosophie über den Kantischen Kritizismus hinaus. Erstens in der Erweiterung der Basis des Wissens durch die Geschichtswissenschaft, zweitens in der Gewinnung der Werte durch Reflexionen über die Erkenntnismethode der Historie. So werden Gesetze und Werte zu den Bewußtseinsformen der Wirklichkeit. Die Kul-

---

[8]) Präl. II 194 („Kulturphilosophie u. transzendentaler Idealismus").
[9]) Präl. I 66, II 20 ff.

turphilosophie wird auf die Geschichte hingewiesen, in deren tatsächlichen Wertbildungen sie das Material vorfindet, das den formalen Begriff eines allgemeingültigen Wertsystems nach einer kritischen Sichtung und Auslese inhaltlich zu erfüllen hat. In dieser Form wird der Hegelsche Gedanke wieder aufgenommen, die ewigen Vernunftwerte aus der Geschichte zu gewinnen, anstatt sie, wie Kant, nur aus Forderungen der Vernunft abzuleiten.[10])

Die aus dieser Geschichtstheorie entspringenden Folgerungen für die Geschichtsphilosophie Windelbands können wir hier übergehen, da sich letztere im großen und ganzen mit der Geschichtsphilosophie Rickerts deckt. Wo es notwendig sein wird, werden wir bei der Darstellung der letzteren auf die Windelbandsche Lehre zurückkommen.

B. Rickert.

Im Anschluß an den eben dargelegten philosophischen Gedankengang Windelbands hat Heinrich Rickert seinen geschichtsphilosophischen Standpunkt entwickelt. Er hat die Windelbandschen Anregungen näher ausgeführt, ihnen eine erkenntnistheoretische Grundlage gegeben und vor allem diese Gedanken in den festen Rahmen eines eigenen philosophischen Systems hineingestellt. Daher kann der geschichtsphilosophische Gedankengang Rickerts nur im Zusammenhang mit seinem System richtig verstanden und gewürdigt werden und wir werden uns demzufolge vielfach mit diesem zu beschäftigen haben, um das eigentliche uns hier interessierende Problem der Geschichtsphilosophie Rickerts klar und eingehend behandeln zu können.

Rickert[11]) nimmt, indem er nur eine Bewußtseinswirklichkeit anerkennt und das Ding an sich ganz eliminiert, die Fichtesche Fortbildung des Kantischen Systems wieder auf. Er sieht es als die Aufgabe der Philosophie an, reine Wissenschaftslehre zu sein und sich von allen metaphysischen Annahmen fernzuhalten. Der Ausgangspunkt einer richtigen, möglichst voraussetzungsfreien, philosophischen Weltbetrachtung ist das Bewußtsein. Von seinem Inhalte haben wir eine unmittelbare Erkenntnis, während die Inhalte der objektiven Außenwelt uns nicht unmittelbar gegeben sind, sondern nur als Bewußtseinsinhalte von uns aufgenommen werden können. Diese Bewußtseinsinhalte treten in Form von Vorstellungen auf, die gewissermaßen eine außerhalb unseres Bewußtseins für sich existierende objektive Wirklichkeit abbilden. Doch kann die philosophische Selbstbesinnung dieser sowohl für den naiven als auch wissenschaftlichen Realismus so selbstverständlichen Annahme eines Abbildes einer transzendent für sich bestehenden Außenwelt durch die Vorstellungen nicht beipflichten. Denn wenn die Erkenntnistheorie ohne jedwede Voraussetzung, für die man dann beweispflichtig wird, in kritischer Weise nur von dem Gegebenen der Wirklichkeit ausgeht, so findet sie nur Vorstellungen,

---

[10]) Präl. I 273 ff.

[11]) Rickerts hier dargestellte Erkenntnistheorie ist in seinem Werk „Der Gegenstand der Erkenntnis", 5. Aufl., 1921, breit und in systematischer Entwicklung ausgeführt.

Bewußtseinsinhalte vor. Diese sind etwas Sicheres, Unzweifelbares, auch für das kritischste Denken. Dagegen ist die Existenz eines transzendenten Gegenstandes, unabhängig vom Bewußtsein, gar nicht so selbstverständlich. Im Gegenteil, wir müssen uns fragen, da alle Wirklichkeit notwendigerweise Bewußtseinswirklichkeit ist, mit welchem Recht nehmen wir da das Dasein einer von unserem Bewußtsein unabhängigen Wirklichkeit an? Deshalb kann die Behauptung, daß unsere Vorstellungen eine außerhalb unseres Bewußtseins objektive existierende, reale Welt wiedergeben, einer philosophischen Kritik nicht standhalten und ist nur als eine wissenschaftlich unbegründbare und unbeweisbare metaphysische Annahme zu betrachten. Aus diesem Grunde können wir auch nicht, wenn wir nun zugeben, daß die uns umgebende Wirklichkeit nur unsere Vorstellung ist, dies uns damit verständlich machen, daß sie die Erscheinung eines für uns ewig in Schleier gehüllten „Ding an sich" ist, denn auch dies ist eine metaphysische Behauptung, mit der wir nichts anfangen können.[12]) Denn eine vom Bewußtsein irgendwie unabhängige Wirklichkeit ist undenkbar. Daher ist alle Wirklichkeit bewußtseinsimmanent, irgend eine bewußtseinstranszendente Realität kann nicht einmal gedacht werden, denn in dem Moment, wo dies geschieht, ist sie ja schon mit unserem Buwußtsein verknüpft, also nicht mehr transzendent. So ist also die Annahme einer durchgängigen Immanenz der Wirklichkeit der philosophisch einzig mögliche erkenntnistheoretische Standpunkt.

Man wird nun entgegnen, daß, wenn Wirklichkeit nur Bewußtseinswirklichkeit ist, es dann keine einheitliche Erfahrung geben kann, da sich für die verschiedenen Subjekte auch die Welt verschieden darstellen müßte. Mit einem solchen Solipsismus will nun Rickert seine Immanenztheorie nicht verwechselt wissen.[13]) Denn mit dem Bewußtsein, in dessen Verbindung allein Erfahrung möglich ist, ist nicht das Einzelbewußtsein des psychologischen Subjekts gemeint. Vielmehr ist ja auch dieses ein Teil der immanenten Wirklichkeit, bedarf also selber erst der Verknüpfung mit einem Bewußtsein. Sondern der Begriff des Bewußtseins, um das es sich hier dreht, wird gewonnen, wenn wir beim psychologischen Subjekt bis zur letzten Konsequenz von allem, was zur immanenten Wirklichkeit gehört, abstrahieren, so daß uns der Begriff eines rein formalen, logischen „Bewußtseins überhaupt" bleibt.[14]) Dieses „Bewußtsein überhaupt"[15]) ist das unumgänglich notwendige Korrelat zu jeder Erfahrungswirklichkeit; selbst ist es aber kein Teil derselben, sondern nur gewissermaßen eine X-Formel, die wir bei jeder Erfahrung hinzudenken müssen.

Aus diesem erkenntnistheoretischen Standpunkt einer durchgehenden Bewußtseinsimmanenz aller Wirklichkeit ergibt sich für Rickert

---

12) „Gegenstand der Erkenntnis" S. 63 ff.
13) Geg. d. Erk. S. 82 ff.
14) Geg. d. Erk. S. 32 ff.
15) Vergl. damit das Windelbandsche „normative Bewußtsein", präl. II, 73 ff.

die Aufgabe und die Bedeutung der **Wissenschaft**. Sie hat nicht eine für sich bestehende Wirklichkeit zu erkennen und so gewissermaßen dem vorwissenschaftlichen Weltbild die wahre, mit wissenschaftlichen Mitteln erschlossene Realität entgegenzusetzen, denn beide Weltbilder, sowohl das vorwissenschaftliche, als auch das der Wissenschaft, gehören derselben bewußtseinsimmanenten Wirtlichkeit an. Sondern ihre Aufgabe ist es, diesen „unermeßlich weiten und mannigfaltigen Bewußtseinsinhalt nach denkimmanenten Kategorien und Forderungen zu ordnen“ und umzuformen, damit er für das Bewußtsein „übersehbar, beherrschbar und nach festen Regeln bewertbar werde“.[16] Nicht Abbildung der wahren, unabhängig vom Bewußtsein bestehenden Wirklichkeit ist Aufgabe der Wissenschaft, sondern nur Bewältigung der bewußtseinsimmanenten Erfahrungswelt mit Hilfe begrifflicher Mittel. Die wissenschaftlichen Begriffe sind also nicht Widerspiegelungen einer wahren Wirklichkeit, von der die nichtwissenschaftliche Erfahrung nur Erscheinung wäre, sondern sie sind nur Hilfsmittel zur Ordnung und Beherrschung der einzigen Wirklichkeit, die tatsächlich vorhanden ist, nämlich der bewußtseinsimmanenten Wirklichkeit. Wissenschaft hat also zum Ziel begriffliche Umformung des gegebenen Erfahrungsmaterials. Letzteres ist die einzige wahre Wirklichkeit und die wissenschaftlichen Begriffe sind nur Mittel und Abbreviaturen, mit deren Hilfe das Denken sich der Wirklichkeit bemächtigt.

Diesen erkenntnistheoretischen Standpunkt Rickerts der Bewußtseinsimmanenz alles Wirklichen und die daraus entspringende Rolle der Wissenschaft und ihr Verhältnis zur Wirklichkeitserfahrung müssen wir uns klar vor Augen halten, wenn wir die von Rickert im Anschluß an Windelband vorgetragene Lehre von der Verschiedenheit der Wissenschaftsmethoden und die für die Geschichtsphilosophie daraus entstehenden Konsequenzen ganz genau verstehen wollen. So wie Windelband beginnt auch Rickert mit einer Kritik des Methodenmonismus, wie er unter kantischem Einflusse immer mit dem Begriff Wissenschaft verbunden wurde.[17] Diesem gemäß soll es im Prinzip nur **eine** Wissenschaft geben, die mit Hilfe einer einheitlichen Methode die Erfahrungswirklichkeit erfassen soll. Alle Wissenschaften müssen im Prinzip nach ein und derselben Methode, und zwar nach der naturwissenschaftlichen, behandelt werden, auch die Geschichte, wenn auch letztere infolge der größeren Kompliziertheit und Verwickeltheit ihrer Elemente vorläufig dieser Methode widerstrebt. Dieser Methodenmonismus wird auch durch die Einteilung der Wissenschaften in Natur- und Geisteswissenschaften nicht wirksam bekämpft und kann im Grunde genommen durch diese Einteilung nicht aufgehoben werden.[18] Denn indem Denker, wie z. B. Wundt, Diltey und andere die historischen Wissenschaften den Naturwissenschaf-

---

[16]) Siehe Troeltsch „Moderne Geschichtsphilosophie“ in Gesammelten Schriften II, S. 683 ff.

[17]) Rickert, Geschichtsphil. 1907 (in Festschrift für Kuno Fischer) S. 329.

[18]) Rickert, Geschichtsphil. S. 330.

ten als Geisteswissenschaften gegenüberstellen, wollen sie damit darauf hinweisen, daß die Geschichte infolge ihrer stofflichen Verschiedenheit hinsichtlich ihrer wissenschaftlichen Behandlung eine Sonderstellung gegenüber den Naturwissenschaften beansprucht, da sie es mit g e i s t i g e n Gebilden und Entwicklungen zu tun hat, während der Gegenstand der Naturwissenschaften die k ö r p e r l i c h e Natur ist. Daher glaubt Diltey, daß man mit Hilfe einer verstehenden Psychologie im Gegensatz zu einer rein analytischen die historischen Bildungen des Lebens erfassen kann und soll. Demgegenüber betont Rickert, daß die stoffliche Verschiedenheit kein genügendes Kriterium bilden könne, auf Grund dessen eine Einteilung der Wissenschaft vorgenommen werden kann.[19]) Denn wenn auch körperliche Natur und Geist zwei verschiedene Gebilde der Wirklichkeit sind, so gehören sie doch für die wissenschaftliche Betrachtung eben dieser e i n e n Wirklichkeit an, können daher auf Grund der stofflichen Unterschiede allein keine gesonderten wissenschaftlichen Behandlungen beanspruchen. Dazu kommen ja Natur und Geist gar nicht nebeneinander getrennt vor, sondern in Wahrheit sehen wir eine durchgehende Verschlingung und Verquickung von geistigen und körperlichen Vorgängen, die gegeneinander zum Zwecke einer gesonderten Betrachtung nicht isoliert werden können. Darauf stützte sich ja der Versuch des Materialismus, die geistigen Erscheinungen als Produkt der körperlichen Vorgänge zu begreifen; auch bei der Annahme eines psycho-physischen Parallelismus können wir der Besonderheit des Geistes nicht gerecht werden, da wir von beiden einander parallel laufenden Vorgängen nur die Gesetze der körperlichen genau kennen, wir also wiederum die geistigen auf sie beziehen müßten und damit den Geist wiederum dem Naturalismus auslieferten.[20]) Körper und Geist treten also für unsere Betrachtung nicht als getrennte Wirklichkeiten auf. Ueberdies haben es auch die Naturwissenschaften mit geistigen Erscheinungen zu tun, wie z. B. in der Psychologie, welche das seelische Leben rein gesetzmäßig zu erforschen hat, während es auch in den historischen Geisteswissenschaften nicht an Behandlungen körperlicher Vorgänge fehlt, wie z. B. Naturkatastrophen, klimatischer und geographischer Veränderungen, die ja in ungeheurem Maße den Verlauf des geschichtlichen Lebens beeinflussen. Die Einteilung der Wissenschaft in Natur- und Geisteswissenschaft sagt also über den wirklichen Unterschied der Wissenschaften nichts aus und entspricht nicht einmal genau dem tatsächlichen Befund, daher muß ein anderes Kriterium für die Wissenschaftseinteilung gesucht und gefunden werden.

Dieses findet Rickert in dem logischen Ziel der einzelnen Wissenschaften, in der verschiedenartigen logischen Bearbeitung der Wirklichkeit durch die Wissenschaften.[21]) L o g i s c h e Unterschiede sind tief-

---

[19]) Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, S. 167 ff.

[20]) Vergl. Troeltsch, Gesammelte Schriften, II, S. 681 („Moderne Geschichtsphilosophie").

[21]) Rickert, Kultur- und Naturwissenschaft 2. Aufl. 1910 S. 55 ff.

greifender als stoffliche, sie geben aufs genaueste das wirkliche Wesen der einzelnen Wissenschaften wieder, können daher als ein wirkliches Kriterium für ihre gegenseitige Abgrenzung dienen. Daher müssen die Natur- und Geschichtswissenschaften, falls wirklich zwischen ihnen ein Unterschied besteht, hinsichtlich ihrer logischen Zwecksetzung und der ihr entsprechenden begrifflichen Umformung und Bearbeitung der Wirklichkeit voneinander differieren. Die Sonderstellung der Geschichte gegenüber den Naturwissenschaften wird sich nur dann ergeben, wenn wir den Nachweis erbringen, daß ihr logisches Ziel, das ihr bei der Bearbeitung des Erfahrungsmaterials vorschwebt, von der logischen Zielsetzung der naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsumformung verschieden ist. Da sich nun die Logik bisher in einseitiger Weise, die nur historisch begründet werden kann, an der Naturwissenschaft orientiert hat, so sind uns vorläufig bis jetzt nur die logischen Gesichtspunkte bekannt, unter denen diese Wissenschaft die Wirklichkeit begrifflich formt. Wenn wir nun diese Gesichtspunkte genau präzisieren und sie daraufhin untersuchen, ob sie auch der Geschichtswissenschaft ihr logisches Ziel bestimmen, dann muß sich, vorausgesetzt, daß wir mit Recht an der Eigenbedeutung und Sonderstellung der Geschichte festhalten, aus dem negativen Ergebnis auch die positive Bestimmung der logischen Zielsetzung der Geschichte ergeben. Der Unterschied der Wissenschaft ist dann somit ein Unterschied der Methoden, mit deren Hilfe sie ein jeweilig anders geartetes Erkenntnisziel zu erreichen sucht, und der bisher kritiklos anerkannte Methodenmonismus erweist sich somit als ein aus Gewohnheit beibehaltenes Dogma, das angesichts der Tatsache des Vorhandenseins verschiedener logischer Zielsetzungen unbedingt fallen gelassen werden muß.

Welche sind nun die logischen Gesichtspunkte, unter denen sowohl in den Natur- als auch in den Geschichtswissenschaften die begriffliche Umformung vor sich geht? Die Antwort auf diese Frage entscheidet über den Rechtsgrund der tatsächlichen Verschiedenheit der Natur- und Geschichtswissenschaften. Und nun erkennen wir in dieser Fragestellung die oben dargestellte Rickertsche erkenntnistheoretische Position der Bewußtseinsimmanenz aller Wirklichkeit wieder und die aus ihr hervorgehende Rolle der Wissenschaft, welche das gegebene Erfahrungsmaterial einheitlich und übersichtlich zu ordnen und begrifflich so umzuformen hat, daß das Denken über die unendliche Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit Macht gewinnen kann. Zu diesem Zweck muß eben eine Umformung und Bearbeitung der Wirklichkeit erfolgen, denn so, wie sie ist, bevor sie grifflich geformt wird, ist sie dem Denken nicht zugänglich.

Bis jetzt befindet sich Rickert ganz auf dem Standpunkt des Neukantianismus, für den Wissenschaft nicht abbildende Erkenntnis einer objektiven Wirklichkeit, sondern begriffliche Gestaltung und Umformung der Wirklichkeit ist, also Erzeugung der Erfahrungswirklichkeit durch Denken. Aber an diesem Punkt setzt Rickert mit seiner neuen Theorie ein. Die auswählend vereinheitlichende Umformung der Wirklichkeit nämlich erfolgt nicht nach einem einheitlichen Gesichtspunkt des Denkens, sondern sie wird je nach der Verschiedenheit

der logischen Ziele des Denkens selber auch eine verschiedenartige sein. Das bedeutet, die ein und dieselbe Wirklichkeit, die uns gegeben ist, erfährt eine verschiedene Umwandlung durch die sowohl vorwissenschaftliche als auch wissenschaftliche Begriffsbildung, welche sich nach den jeweiligen Zielen und Interessen des logischen Subjekts richtet. Und bei dieser erkenntnistheoretischen Voraussetzung ergibt sich die Möglichkeit einer Einteilung der Wissenschaften nach den logischen Aufgaben, die sie zu erfüllen haben.

Auf eine solche Verschiedenheit dieser logischen Aufgaben ist nun nach Rickert der Unterschied zwischen Natur- und Geschichtswissenschaft begründet und daher auch logisch gerechtfertigt.[22]) Natur- und Geschichtswissenschaften haben bei ihrer gemeinsamen Aufgabe das Erfahrungsmaterial der gegebenen Wirklichkeit zu ordnen und einheitlich zu gestalten, doch besondere Erkenntnisziele, die durch verschiedene Methoden der Begriffsbildung erreicht werden müssen. So wie das Denken sich in die logischen Interessensphären des Allgemeinen und Besonderen spaltet, so stehen auch die Natur- und Geschichtswissenschaften im Dienste dieser logischen Interessen, d. h. die begriffliche Umformung der Wirklichkeit, die sie vollziehen, wird von dem Interesse für das Allgemeine einerseits und von dem für das Besondere andererseits geleitet. In den Naturwissenschaften richtet sich das wissenschaftliche Interesse auf das Allgemeingültige, Gesetzmäßige der Wirklichkeit.[23]) Die ungeheure Mannigfaltigkeit der Inhalte wird dadurch geordnet und übersehbar gestaltet, indem wir von den Besonderheiten der Inhalte absehen und an ihnen nur das erfassen wollen, was ihnen mit vielen anderen gemeinsam ist, so daß wir auf diese Weise einen allgemeinen Begriff, den Begriff einer gewissen Klasse oder Art gewinnen. Diese allgemeinen Begriffe versuchen wir mit ähnlichen Begriffen von einer bestimmten Allgemeinheit in Verbindung zu bringen, so daß wir noch allgemeinere Begriffe erzielen. Die Allgemeinheit der Begriffe ermöglicht eine Aufnahme der ungeheuren Inhaltsanzahl der Wirklichkeit in ihren Umfang, und zwar eben dadurch, daß von der individuellen Besonderheit dieser Inhalte abstrahiert und nur das Allgemeine an ihnen vom Begriff erfaßt wird. Ebenso werden die einzelnen Vorgänge nur auf das hin betrachtet, was immer wieder vorkommen muß, was gesetzmäßig erfolgt. Ihre individuelle, zeitlich bestimmte Besonderheit wird nicht beachtet, sondern nur das Ewige, Zeitlose, das, was unter dem strengen Zwange der Gesetzesnotwendigkeit immer wiederkehren muß, das erregt unser naturwissenschaftliches Interesse. Die begriffliche Abstraktion in den Naturwissenschaften erfolgt also in der Richtung des Allgemeingültigen und Gesetzmäßigen, die ewige, gesetzliche Ordnung der Wirklichkeit zu finden, das ist die Aufgabe der Naturwissenschaften.[24]) Daher bilden diese ihrem logischen Ziel entsprechend den Allgemeinbegriff; mit Hilfe solcher Allgemeinbegriffe läßt sich in die unge-

---

[22]) Rickert, Geschichtsphil. 333 ff.
[23]) Rickert, Kultur- u. Naturwissenschaft S. 38 ff.
[24]) Rickert, System der Philosophie I, S. 212.

heure Vielheit und bunte Mannigfaltigkeit der Wirklichkeitsinhalte Ordnung und übersichtliche Klarheit bringen. Dabei muß nun, wie schon erwähnt, von der individuellen Beschaffenheit der Einzeldinge abgesehen werden, weshalb die Allgemeinheit eines Begriffes nur mit dem Verluste der Anschaulichkeit erkauft wird. Aber für die Naturwissenschaft spielt dieser Verlust keine Rolle, denn sie will ja das Ewige, Zeitlose, Unvergängliche an dem Erfahrungsinhalt erfassen, legt also keinen Wert auf das Einzelne, Besondere, in der Zeit Vergängliche, kann daher auf die Anschaulichkeit verzichten.

Jedenfalls ergab sich als das logische Ziel der Naturwissenschaft die Untersuchung und Erforschung der Wirklichkeit in der Richtung auf das Allgemeine und Gesetzmäßige in ihr und dieses logische Ziel wird mit Hilfe des Allgemeinbegriffes erreicht. Wie ist es nun mit der Geschichtswissenschaft, hat sie auch das logische Ziel der Allgemeinheit im Auge? Ein kurzer Blick auf die empirische Historie belehrt uns sofort, daß dies nicht der Fall ist. Sondern ihre Aufgabe ist es, die von dem Allgemeinbegriff nicht erfaßte Seite der Wirklichkeit, nämlich die Individualität und einmalge Besonderheit der Wirklichkeitsinhalte begrifflich zu gestalten.[25]) Das Interesse der Geschichte geht nicht auf das Allgemeingültige, immer Wiederkehrende der Wirklichkeit, sondern auf das Einzelne, Besondere in seiner einmaligen und nicht wiederholbaren Individualität.[26]) Für die Historie sind die Individualitäten nicht bloß Repräsentanten für eine Allgemeinheit, nicht ein Spezialfall für viele andere, sondern an sich bedeutend und der wissenschaftlichen Behandlung würdig. Die geschichtlichen Vorgänge und Gestalten haben für den Forscher nicht allgemeine Gesetze zu veranschaulichen, sondern jedes Stück geschichtlichen Lebens trägt seinen Wert und seine Bedeutung in sich, so wie es war, in seiner ganzen lebendigen Wirklichkeit, mit allen Einzelheiten und Besonderheiten erregt es das Interesse des Forschers und will so von ihm erfaßt werden. Zu diesem Zweck bildet die Geschichtslogik den Individualbegriff, der bei aller Abstraktion ein genügendes Maß von Anschaulichkeit bewahrt, und zwar dadurch, daß er eben die individuelle Besonderheit des betreffenden Wirklichkeitsausschnittes in sich aufnimmt. Man wird es zuerst befremdend finden, daß Individualbegriffe möglich sein sollen, sind wir doch daran gewöhnt, zu glauben, daß Begriffe nur das Allgemeine der Wirklichkeitsinhalte enthalten können. Aber denken wir z. B. an die Begriffe „Renaissance“ oder „Alexander der Große“, so sehen wir, daß der eine Begriff Ausdruck ist für eine ganze Epoche in ihrem einmaligen Verlauf und in ihrer einzigdastehenden Größe und Bedeutung, während der andere uns das Leben des großen Feldherrn in seiner genialen Einmaligkeit und mit seinem einzigartigen, beispiellosen und unwiederholbaren Folgenreichtum für den weiteren Verlauf der Weltgeschichte in Erinnerung bringt. Also durch die Individualbegriffe wird die Wirklichkeit in ihrer Besonderheit und Einmaligkeit erfaßt. Den Gegenstand

---

[25]) Kultur- u. Naturw., S. 53 ff.
[26]) Geschichtsphil. S. 339 ff.

für die historische Gestaltung kann sich der Forscher auswählen, er schneidet das eine Mal ein kleineres Stück der Wirklichkeit aus seiner Umgebung heraus und untersucht es, das andere Mal kann er aber einen größeren geschichtlichen Zusammenhang, ein Volk, einen in sich zusammenhängenden Kulturkreis, ja die ganze Menschheit als Forschungsgebiet haben. Immer wird er aber den betreffenden Teil der historischen Wirklichkeit individualisierend behandeln, auch größere Zusammenhänge. Denn wenn diese auch kleinere historische Wirkungskreise, die ebenfalls einzeln in individualisierender Weise bearbeitet werden können, zu einem größeren Ganzen vereinigen und daher im Verhältnis zu ihren Teilinhalten eine gewisse Allgemeinheit besitzen, so ist doch leicht zu erkennen, daß die Allgemeinheit im Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen von der des Verhältnisses der Gattung zu ihren Exemplaren ganz verschieden ist.[27]). Dies ist schon daraus ersichtlich, daß die geschichtlichen Begriffe mit ihrer größeren Allgemeinheit an Inhalt bedeutend gewinnen, während der naturwissenschaftliche Begriff um so inhaltsärmer wird, je mehr seine Allgemeinheit fortschreitet.

Es drückt sich also der besondere Charakter der Natur- und Geschichtswissenschaften in der Begriffsbildung aus, welche sich jedesmal nach dem besonderen Erkenntnisziel richtet, so daß die Wirklichkeit sowohl durch Allgemein- als auch durch Individualbegriffe geformt wird. „Sie wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere und Individuelle.“[28]) Auf den stofflichen Charakter der Wirklichkeit kommt es also dabei nicht an, denn sowohl körperliche als auch geistige Wirklichkeiten unterstehen sowohl einer generalisierenden als auch individualisierenden Betrachtung. An Stelle der Einteilung in Natur- und Geisteswissenschaften setzt Rickert daher die Einteilung der Wissenschaften in generalisierende und individualisierende Wissenschaften.

Es ergibt sich also, daß die Geschichte mit Recht eine Sonderstellung neben der Naturwissenschaft einnimmt, da der Gegenstand ihrer Forschung die Wirklichkeitsindividualität ist, welche für die Naturwissenschaft belanglos und unwichtig ist. Jetzt entsteht aber die Frage: wie gelangen wir zu einer solchen historischen Individualität, nach welchem Gesichtspunkt werden solche Individualitäten aus der ungeheuren Inhaltsfülle der Wirklichkeit herausgehoben, um dann in ihrer Einmaligkeit und Besonderheit betrachtet zu werden? Während nämlich mit dem logischen Ziel der Allgemeinheit gleichzeitig auch der Gesichtspunkt der Bearbeitung der Wirklichkeit gegeben ist, ist mit dem logischen Ziel der Individualität nichts Näheres über Kriterium und Maßstab der Inhaltsauswahl ausgesagt; gibt es doch in der Wirklichkeitserfahrung unendlich viele Individualitäten. Daher müssen bei der historischen Individualität außer dem logischen Wert der Erkenntnis noch andere Werte hinzukommen, in Verbindung

---

[27]) Geschichtsphil. S. 344.
[28]) Grenzen der naturw. Begriffsb. S. 224.

mit denen der Gegenstand erst eine historische Individualität werden kann.[29]) Und in der Tat bilden nicht die Individualitäten überhaupt den Stoff der Geschichte, sondern **wertverbundene** Individualitäten. Der Wert ist also das Kriterium, nach welchem ein Teil oder Vorgang der Wirklichkeit aus dem rein naturhaften Sein herausgehoben und geschichtlich wird. Daher beschäftigt sich die Historie mit dem Menschen, insofern er Werte erzeugt und damit sich über die wertindifferente Natur erhebt; und auch körperlich-naturhafte Vorgänge werden historisch wichtig, im Falle sie hemmend oder fördernd auf Wertbildungen eingewirkt haben, d. h. Natur wird historisch wichtig, sobald sie zu Werten in Beziehung tritt. Alles Schaffen und Erzeugen, das nicht aus der reinen Natur hervorgeht, sondern aus Zwecksetzungen und Antrieben, die nicht in ihr ihren zureichenden Grund haben, also aus der spezifisch menschlich-geistigen Organisation hervorbrechen, kann im Gegensatz zu der von menschlichen Werten unberührten Wirklichkeit, die wir Natur nennen, als **Kultur** bezeichnet werden. Geschichte hat es somit mit Kulturwerten zu tun. Sie ist individualisierende Darstellung der Entwicklung menschlicher Kulturwerte und desjenigen Teiles der wertfreien Wirklichket, der zu diesen Werten eine Beziehung hat; dagegen hat die Naturwissenschaft nur das logische Ziel der Erkenntnis des Allgemeinen im Auge, sie sieht daher von allen Werten ab, sie ist die Wissenschaft von der wertfreien oder wertindifferenten Wirklichkeit. Und somit können wir die generalisierenden und individualisierenden Wissenschaften auch als Natur- und Kulturwissenschaften bezeichnen, da mit **Natur** und **Kultur** der besondere Aufgabenkreis einer jeden Wissenschaft aufs schärfste charakterisiert wird.

Geschichte hat es somit mit Wirklichkeiten zu tun, die auf einen Wert bezogen sind und dadurch zu historischen Individualitäten werden. Wie steht es nun aber mit der Objektivität der Geschichte, wenn sie die Wissenschaft von wertbezogener Wirklichkeit ist, Werte sind doch Erzeugnisse des subjektiven Fühlens und Wollens?[31]) Drauf antwortet Rickert, es handle sich nicht darum, daß der Historiker seinen Gegenstand bewerte, denn dann könnte von einer Objektivität keine Rede sein; sondern er hat seinen Gegenstand auf Werte zu beziehen, womit sein Gegenstand erst ein historischer wird. Praktische Wertbeurteilung und theoretische Wertbeziehung sind begrifflich voneinander streng zu trennen;[32]) letztere Funktionen vollzieht der Historiker, indem er tatsächliche Wertbildungen der Geschichte objektiv und sachlich erforscht, wobei er mit seinem eigenen Urteil selbstverständlich zurückhält, wenn er es auf objektive und sachlich-wissenschaftliche Geschichtserkenntnis abgesehen hat. Mit der Anerkennung einer tatsächlich vollzogenen Wertbildung hat er also diesen Teil der Wirklichkeit theoretisch auf den Begriff des Wertes bezogen und damit

---

[29]) System d. Phil. S. 218.
[30]) Geschichtsphil. S. 355 ff.
[31]) Geschichtsphil. 356 ff.
[32]) Grenzen der naturwissenschaftl. Begriffsb. S. 318.

zu einem historischen Gegenstand gemacht. Verschiedene Forscher, die ein bestimmtes historisches Ereignis ganz verschieden beurteilen können, vollziehen doch ein und dieselbe Funktion der theoretischen Wertbeziehung.[33]) Diese also ist fern davon, der Geschichte ihre Objektivität zu nehmen, sondern vielmehr ist sie es, die der Geschichte die für jede Wissenschaft notwendige Objektivität erst verleiht. Denn durch den Zwang der Wertbeziehung, der für jeden historischen Gegenstand besteht, wird die subjektive Willkür bei der Konstituierung des Gegenstandes ausgeschlossen und erhält so dieser eine feste, objektive Fundierung.

Bevor wir in der Behandlung unseres Problems weitergehen, müssen wir uns die Frage vorlegen, welche Bedeutung Rickert bei seinem bewußtseinsimmanenten Standpunkt den Werten zumißt, die Beantwortung dieser Frage wird uns dann auch zum Verständnis des Uebergangs von der empirischen Geschichtslogik zur Geschichtsphilosophie dienen. Wir wollen uns jetzt daher über das Verhältnis und die Bedeutung des Wertbegriffes innerhalb des philosophischen Systems Rickerts Aufklärung verschaffen.

Wir haben vorhin gesehen, daß die Rickertsche Erkenntnistheorie zu dem Ergebnis kommt, daß alle Wirklichkeit nur bewußtseinsimmanente Wirklichkeit sein und eine transzendente Wirklichkeit nicht einmal gedacht werden kann. Nun aber entsteht durch die Eliminierung jeder transzendenten Realität eine logische Schwierigkeit in bezug auf den Begriff des Erkennens. Denn dieser Begriff ist notwendigerweise aus zwei Teilen zusammengesetzt, aus dem Begriff von etwas, das erkennt, und etwas, das erkannt wird. Diese Subjekt-Objekt-Mischung ist das Charakteristische am Begriff des Erkennens. Dieser Begriff verlangt also das Vorhandensein eines erkennenden Bewußtseinssubjekts, aber ebenso notwendig einen Gegenstand der Erkenntnis, der dem Subjekt gegenüber steht, also von ihm isoliert gedacht werden muß.[34]) Wenn nun aber Rickert aus logischen Gründen die Unmöglichkeit des Daseins einer bewußtseinstranszendenten Realität feststellt, wie kann er da zu dem ebenfalls logisch geforderten Gegenstand der Erkenntnis kommen? Dieser Widerspruch zwischen zwei gleichen, aus logischem Zwang sich ergebenden Forderungen wird nach Rickert in folgender Weise gelöst. Die Form jeder Erkenntnis ist ein Urteil.[35]) Im Urteil vollzieht sich erst die Ablösung der Vorstellung vom Subjekt und damit der Bezug auf einen Gegenstand der Erkenntnis. Im Urteil erkenne ich etwas als außer meinem urteilenden Bewußtsein existierend an. Aber nicht, weil es eine solche außer meinem Bewußtsein existierende Realität gibt, sondern weil ich die Anerkennung dieser Existenz unter einem logischen Zwang ausübe. Ein logisches Sollen zwingt mich, ein Existenzialurteil zu fällen.[36]) Im Urteil vollzieht sich also

[33]) Kultur- u. Naturwissenschaft S. 87 ff.
[34]) Gegenst. d. Erk. S. 7 ff.
[35]) Geg. d. Erk. S. 131 ff.
[36]) Geg. d. Erk. S. 189 ff.

das Bejahen eines an das Subjekt appellierenden Sollens. Das Urteil ist kein Erkennen eines transzendenten Gegenstandes, sondern ein Anerkennen eines logischen Sollens, die Verwirklichung eines theoretischen Wertes. Dieser Wert ist nun der transzendente Gegenstand der Erkenntnis. Das widerspricht nun auch nicht der Lehre von der durchgängigen Bewußtseinsimmanenz der Wirklichkeit, denn der transzendente Wert bedeutet keine transzendente Realität, sondern nur ein transzendentales Gelten.[37]) So hat Rickert gerade aus dem bewußtseinsimmanenten Sein heraus das transzendentale Sollen abgeleitet und dieses als die logische Voraussetzung der Seinserkenntnis erwiesen.

Dieses Verhältnis des Wertes mußten wir besprechen, um die folgenden geschichtsphilosophischen Ausführungen Rickerts zu verstehen. Wenn vorhin von der Objektivität der Geschichte die Rede war, die durch die Funktion der Wertbeziehung gewährleistet wird, so war von der empirischen Objektivität der Geschichte die Rede, die dadurch gesichert war, daß der Forscher tatsächlich vollzogene Wertungen als Werte anerkannte. Diese Objektivität genügt auch vollkommen, solange es sich um rein tatsächliche Forschung handelt. Die Geschichtsphilosophie aber kann sich mit dieser empirischen Objektivität nicht begnügen. Philosophie kann nicht bei der Feststellung der Tatsachen stehenbleiben, sondern sie drängt zur systematischen Gliederung, zum System. Die Geschichtsphilosophie muß sich fragen, worin besteht die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der historischen Begriffe über ihre tatsächliche Geltung hinaus? Für sie muß die Geschichte notwendige, überempirische Objektivität bekommen, d. h. diese muß auf ein allgemeingültiges Wertsystem bezogen werden.[38]) Erst dann kann von einem Sinn und einem Ziel in der Geschichte die Rede sein. Die empirische Geschichte muß sich an die rein tatsächlichen Wertungen halten, sie hat sich deshalb von Fragestellungen, die über das rein Tatsächliche hinausgehen, fernzuhalten. Die Geschichtsphilosophie dagegen darf geschichtliche Tatsachen, die sie dabei unbedingt respektieren muß, als Material für systematische Gestaltung betrachten.[39]) Diese erfolgt eben, indem die geschichtlichen Wertungen auf ein System allgemeingültiger Werte bezogen werden. Geschichtsphilosophie muß daher im engsten Zusammenhang mit der Wertphilosophie stehen. Wir wollen nun diesen schwierigen Teil der Rickertschen Geschichtsphilosophie etwas näher ausführen.

Es handelt sich um folgenden Gedankengang. Wenn wir auch auf Grund des von dem der Naturwissenschaft ganz verschiedenen logischen Erkenntniszweckes der Geschichtswissenschaft, die Sonderstellung und Eigenbedeutung derselben festgestellt haben und sie daher als selbständige Wissenschaft anerkennen müssen, so gilt dies doch nur solange, als wir uns auf dem empirischen Standpunkt der Weltbetrachtung befinden. Ebenso ist, wie schon erwähnt, auch die Objek-

---

[37]) Geg. d. Erk. S. 240 ff.
[38]) Geschichtsphil. S. 414.
[39]) System d. Phil. S. 229.

tivität der Geschichte, welche in der theoretischen Wertbeziehung des Historikers ihren Grund hat, nur eine empirische, denn es handelt sich da um die Beziehung der Wirklichkeit auf tatsächlich erfolgte Wertungen, die der Forscher ganz einfach als solche objektiv festzustellen hat. Das bedeutet aber, daß wir als Tatsache konstatieren müssen, daß sich für unsere Betrachtungen ein Teil der Wirklichkeit von der übrigen Natur ganz deutlich dadurch abhebt, daß er es mit dem Entstehen und Vergehen von Wertbildungen zu tun hat, und sich daher als Kultur gegen die wertfreie Natur abgrenzt. Aber durch die einfache Konstatierung der Tatsache ist über den wirklichen Rechtsgrund ihres Daseins noch nichts ausgesagt. Daher können wir auch nicht wissen, ob diese Wirklichkeitsspaltung in Natur und Kultur zu Recht besteht. Sie kann auch nur eine Widerspiegelung menschlicher Wünsche und von ihnen beeinflußter Auffassungsweisen sein. Wir Menschen leben in der Illusion, frei und selbständig Kulturwerte zu erzeugen, wir glauben, eine Sonderstellung innerhalb der Natur einzunehmen, da wir diese in souveräner Weise beherrschen und durch Verknüpfung mit Werten umgestalten. Für unsere praktischen, empirischen Bedürfnisse mag nun dieser Glaube von Wichtigkeit sein. Aber ist diese Wirklichkeitsspaltung dadurch als an sich notwendig erwiesen, ist Kulturwirklichkeit auch an sich, infolge überempirischer Notwendigkeiten von Natur verschieden? Mit anderen Worten, wie steht es um das Sein der Geschichte de iure, nachdem wir die Frage nach dem de facto geklärt haben? Sind die in der Geschichte erzeugten Kulturwerte nur für uns Werte, oder deuten sie auf eine über die empirischen Tatsächlichkeiten hinausgreifende Lebensordnung hin? Hat Kultur einen berechtigten Anspruch darauf, daß wir ihr eine Sonderbedeutung neben der Natur zumessen und sie daher nach anderen Gesichtspunkten als diese beurteilen, oder ist sie in Wahrheit nur ein Teil der Gesamtwirklichkeit und daher grundsätzlich derselben Betrachtungsweise, wie alles andere Sein unterworfen? D. h. mit anderen Worten, wenn wir auch mit Hilfe der empirischen Geschichtslogik die Geschichte als selbständige Wissenschaft konstituiert und in den Werten ihre Prinzipien erkannt haben, so braucht dies für die Geschichtsphilosophie, welche, wie jede Philosophie, zu den letzten Voraussetzungen des Seins vordringt, noch nicht maßgebend zu sein, und sie kann daher durch eine philosophische Reflexion über die Geschichte zu ganz anderen Ergebnissen über ihren Sinn und ihre Bedeutung kommen, als die empirische Geschichtslogik.

Und so wäre es denkbar, daß die Geschichtsphilosophie den Nachweis erbringt, daß die tatsächliche Scheidung der Wissenschaft in Natur- und Kulturwissenschaft nur empirische Bedeutung hat, daß alle Wirklichkeitstrennung nur Illusion ist und daß daher die in der Geschichte wirksamen Gesetze sich durch nichts von den allgemeinen Naturgesetzen unterscheiden.[40]) Demzufolge hätte die Geschichtsphiolsophie Comte's mit ihrer Zurückführung der historischen Gesetze auf Naturgesetze ihre Berechtigung. Aber gerade da zeigt sich, wie Rickert

[40]) Syst. d. Phil. S. 226

deutlich nachweist, daß der Begriff Gesetz im naturwissenschaftlichen Sinn auf das historische Geschehen als Kulturgeschehen nicht angewendet werden kann. Wohl können wir — der Erkenntnistheorie Rickerts gemäß — auch das Erfahrungsmaterial der Geschichte generalisierend betrachten und wir kommen dann zur Aufstellung von Gesetzen. So beschäftigt sich die Soziologie mit den Gesetzen der Vergesellschaftlichung, die Anthropologie will den Menschen rein gesetzmäßig erfassen. Aber dann haben wir es nicht mehr mit Geschichte als Kulturwirklichkeit zu tun, Kulturbildung und Gesetz müssen sich immer ausschließen, die Kultur ist mit wertbezogener Wirklichkeit identisch; Wert und Gesetz aber sind miteinander unvereinbare Begriffe. Auch Comte's historisches Dreistadien-Gesetz ist nur scheinbar ein Naturgesetz — die Idee des Fortschritts nämlich ist mit dem Begriff Gesetz nicht vereinbar —, sondern es hat ein Werturteil zu seiner Voraussetzung, indem die positivistische Welterkenntnis zum Ziel und Beurteilungsmaßstab des geschichtlichen Geschehens gemacht wird. Also auch dort, wo man es versucht, die historischen Gesetze mit denen der Natur gleichzustellen, stößt man doch zuletzt auf den Begriff des W e r t e s. Daher muß nicht nur für die empirische Geschichtslogik, sondern auch für die Geschichtsphilosophie die Konstituierung des objektiven historischen Gegenstandes auf den Begriff des W e r t e s, nicht auf den des G e s e t z e s zurückzuführen sein.

Und so verstehen wir es, warum die Geschichtsphilosophie sich auf die Wertphilosophie stützen muß. Denn es müssen allgemeingültige, durch überempirisch-notwendige Evidenz sich auszeichnende Werte sein, auf welche die Geschichtsphilosophie das historische Geschehen beziehen muß, wenn dieses nicht nur auf empirische, sondern auch auf überempirische Objektivität, auf eine an sich bestehende, allgemein gültige Notwendigkeit Anspruch erhebt.[41]) Daraus ist ersichtlich, daß allgemeingültige Werte die logische Voraussetzung dafür sind, daß geschichtliche Kultur einen wirklichen Sinn hat und nicht nur als menschliche Betrachtungsweise des an sich wertfreien Geschehens anzusehen ist. Und daß es solche überempirische, transzendent geltende Werte gibt, hat Rickert beim logischen Wert nachgewiesen, dessen Anerkennung im Existentialurteil die Voraussetzung aller gegenständlichen Erkenntnis ist.

Und nun ergibt sich für Rickert, genau so wie früher für Windelband, daß, sowie der logische Wert der Wahrheitserkenntnis allein die Voraussetzung für die wertfreie Wirklichkeitserkenntnis und deren überempirische Objektivität ist, so sind es andere allgemeingültige Werte, welche als eine andere, zu den rein logischen Formen hinzutretende Auffassungsform des „Bewußtseins überhaupt" historische Gegenständlichkeit konstituieren und so die Gültigkeit der geschichtlichen Begriffe a priori sichern.[42]) Infolge eines gewissen Bewußtseinzwanges müssen wir das Material der Geschichte mit dem formalen Begriff eines allgemeingültigen Wertes verbinden, genau so,

---

[41]) Grenzen usw. S. 351.
[42]) Grenzen usw. S. 351.

wie das Material der naturwissenschaftlichen Erkenntnis vermittelst der Bewußtseinsform des Gesetzes aufgenommen werden muß.

Die Geschichtsphilosophie betrachtet daher das geschichtliche Geschehen unter dem Gesichtspunkt, daß es auf die Verwirklichung allgemeingültiger Werte geht. Das System der Werte ermöglicht erst die systematische Gliederung und Zielbetrachtung im historischen Universum, während die rein empirische Geschichtsforschung auch bei der Behandlung der Universalgeschichte unsystematisch verfahren und fragmentarisch bleiben muß. Mit Hinblick auf Werte betrachten wir somit das geschichtliche Geschehen, das ja, wie alles übrige Geschehen in kausalen Reihenbildungen verläuft, in der Weise, daß es Werte zu verwirklichen scheint. Und so kann die Geschichte in Stadien und Epochen zerlegt werden, welche durch eine bestimmte Art und durch einen bestimmten Verlauf der Wertbildung charakterisiert werden.[43]) Im Hinblick auf Werte kann man jetzt auch von einem Sinn der Geschichte reden, ebenso ist ihr in der endgültigen Verwirklichung der Werte ein, allerdings formales Ziel gegeben.[44]) Das allgemeingültige Wertsystem ist somit sowohl gegenstandskonstituierendes als auch Beurteilungsprinzip der Geschichte. Auf diese Weise glaubt Rickert eine Konstruktion der geschichtlichen Prinzipien vermieden und letztere aus den geschichtlichen Tatsachen selbst gewonnen zu haben. Auf die verschiedenen Schwierigkeiten seines nur logisch gerichteten Objektivitätsbegriffes und auf die sonstigen Differenzen zwischen seiner Geschichtsphilosophie und der empirischen Geschichtsforschung werden wir noch späterhin einzugehen haben.

So ist es also Rickert gelungen, die Sonderstellung der Geschichte auf transzendentallogischem Wege als eine überempirisch gültige zu erweisen, indem er den allgemeingültigen Werten die Konstituierung ihrer überempirischen Objektivität zuweist. Also mündet auch seine Philosophie in eine Kulturphilosophie aus und hat somit durch Rickert die von Windelband angestrebte Kulturphilosophie ihre feste, erkenntnistheoretische Fundierung erhalten. Wenn dies nun auch Rickert dadurch gelungen ist, daß er die metaphysischen Elemente, die bei Windelband immer wieder durchschimmern, konsequent beseitigt hat, so sind doch auch in seinem System metaphysische Voraussetzungen letzten Endes nicht ganz entfernt worden. Diese Tatsache bietet den Angelpunkt für die Troeltsche Kritik an der Rickertschen Geschichtsphilosophie, die uns im folgenden Kapitel beschäftigen soll.

---

[43]) Grenzen usw. S. 389 ff.
[44]) Syst. d. Phil. S. 227.

III.

Die Geschichtsphilosophie Troeltschs und seine Kritik am Rickertschen System

Einleitung. Troeltsch schließt sich in seiner Auffassung der Geschichtsphilosophie, zu der er von der Religionsphilosophie und -geschichte hergekommen war, zunächst eng an Rickert an. Mit diesem verwirft er jeden Methodenmonismus und erkennt er die Sonderstellung der Geschichte gegenüber den Naturwissenschaften vollkommen an. Aber bei aller Zustimmung zu der Rickertschen Theorie und bei der Einsicht in deren Bedeutung, die darin lag, daß in der alles umfassenden Alleinherrschaft des naturwissenschaftlichen Kausalmechanismus endlich eine Bresche geschlagen wurde, wird sich Troeltsch doch immer mehr der Schwierigkeiten bewußt, die auch die Rickert'sche Lösung zurückgelassen hat.[1] Und so geht Troeltsch in folgerichtiger Entwicklung über Rickert hinaus und gelangt zu einer ungemein vertieften selbständigen Auffassung von der Geschichte und ihren philosophischen Prinzipien, ohne aber dabei zu vergessen, daß die Windelband-Rickert'sche Theorie immer die Grundlage bleibt, auf der er seinen eigenen geschichtsphilosophischen Gedankenbau errichten konnte. Und wenn nun Troeltsch durch eine systematische Auseinandersetzung mit allen Denkern der modernen Philosophie[2] eine Vertiefung in die geschichtsphilosophischen Probleme und ihre Klärung erreichen will, so scheint immerhin jedesmal sein eigener Gedankengang eine konsequentere Ausbildung der Windelband-Rickert'schen Auffassung zu sein, so daß uns ersterer aus der Kritik der letzteren hervorzugehen scheint. Daher wollen wir in der folgenden Darstellung so verfahren, daß wir zuerst die geschichtsphilosophischen Probleme herausstellen, wie sie Troeltsch als die wichtigsten und maßgebendsten ansieht, daß wir dann jedesmal seine Kritik bringen, welche er vom Standpunkt des jeweiligen Problems am Rickert'schen System übt und dann zuletzt Troeltsch's eigene Lösung dieser geschichtsphilosophischen Probleme und ihre Begründung darlegen.

A.

Das Problem der Individualität.

Nach Troeltsch erfordert die philosophische Gegenwartslage eine scharfe Trennung zwischen den zwei Gebieten, in die sich die Geschichtsphilosophie zerlegt, nämlich zwischen der formalen Geschichtslogik und der materialen Geschichtsphilosophie, d. h. zwischen der formal-logischen erkenntnistheoretischen Grundlegung der Geschichtswis-

---

[1]) Vergl. Troeltsch, Moderne Geschichtsphil.. (Gesammelte Schriften II S. 719).

[2]) Troeltsch, Der Historismus u. seine Probleme I, S. 119—161, 227—649.

senschaften und der inhaltlichen Konstruktion des Universalprozesses.[3]) Beides darf miteinander nicht vermengt werden, wie es in der älteren Geschichtsphilosophie der Fall war, sondern die Trennung ist schon deswegen notwendig, da für viele die Geschichtslogik allein etwas Sicheres und Festes ist und sie daher den Uebergang zur Problematik der materialen Geschichtsphilosophie als unwissenschaftlich ablehnen. Und in der Tat muß zugegeben werden, daß die Geschichtslogik der empirischen Historie viel näher steht, als die materiale Geschichtsphilosophie und daher auf größere und allgemein-gültigere Objektivität als diese Anspruch erheben darf. Es ergibt sich daher auch für Troeltsch der methodische Weg derartig, daß er in der Behandlung der geschichtsphilosophischen Pobleme seinen Ausgangspunkt von der Geschichtslogik nimmt, um dann von ihr aus zu den Problemen der materialen Geschichtsphilosophie aufzusteigen.

In das Zentrum der Geschichtslogik ist durch die Windelband-Rickert'sche Theorie — die Troeltsch an diesem Punkt durchaus anerkennt — der Begriff der Individualität hineingestellt worden. Diese bedeutet eine Sinntotalität des historischen Geschehens, eine durch tatsächliche Werte verknüpfte und zusammengefaßte Sinneinheit, die aus ihr selber verstanden werden muß und nicht aus allgemeinen Gesetzen abgeleitet werden kann. Dieser Begriff hat zur Voraussetzung, daß wir einen in sich zusammenhängenden Abschnitt des historischen Geschehens durch feinfühliges Versenken in den betreffenden historischen Gegenstand, durch tiefes Nacherleben seiner inneren Gehalte, die tatsächlichen in ihm wirksam gewesenen Werte feststellen und ihn so an seinen eigenen Werten messen, ohne in ihn irgend einen Wert, der uns am Herzen liegt, hineinzutragen. Dieses Verfahren der Messung des historischen Gegenstandes an seinen eigenen Werten können wir als immanente Kritik bezeichnen.[4]) Nun aber ist diese Individualität, welche die abstrahierende Tätigkeit aus dem Fluß des historischen Werdens herausgehoben hat und dadurch gewissermaßen zu einem ruhenden Objekt fixiert, in Wahrheit doch selbst ein Teil dieses Werdens, d. h. in ihm ist alles fortwährend in Bewegung und Wechsel begriffen. Das führt uns zum zweiten Hauptbegriff der Geschichtslogik, zum Begriff der historischen Entwicklung.[5]) Diese bedeutet, daß innerhalb der Sinntotalität ein kontinuierlicher Werdezusammenhang festzustellen ist, der uns die Bildung und Entwicklung des Sinnes und der Werte einer historischen Individualität als etwas Entstehendes, Emporsteigendes oder Abfallendes erscheinen läßt. Diesem Begriff gemäß sind die Vorgänge innerhalb einer individuellen Sinntotalität auf kausalem Weg allein nicht erklärbar, sondern es muß das Walten einer vorherrschenden Sinn- und Werttendenz angenommen werden, deren Entwicklungslinie zwar immer wieder durch die verschiedensten Hemmnisse gekreuzt und abgelenkt wird, aber sich trotzdem immer wieder den Widerstän-

---

[3]) S. Historismus u. s. w. S. 26.
[4]) s. o. S. 119
[5]) s. o. S. 54 ff.

den gegenüber durchsetzt. Daher hat der historische Entwicklungsbegriff nichts zu tun, weder mit dem der Evolution im Sinne der Naturwissenschaften, noch mit dem geschichtsphilosophischen Begriff des Fortschrittes.[6]) Denn erstere bedeutet nur Veränderung nach Kausalgesetzen ohne Sinnbedeutung, letzterer wiederum ist den Tatsachen nicht zu entnehmen, deren Flüssigkeit und Beweglichkeit allein der historische Entwicklungsbegriff im Auge hat. Daher müssen auch Gehalt und Tendenz solcher historischer Entwicklungskomplexe auf ihren eigenen unmittelbar gegenwärtigen Sinn geprüft werden, d. h. auch hier kommt nur die immanente Kritik in Betracht.[7]) Wir befinden uns daher mit den beiden Hauptbegriffen der Geschichtslogik, dem Begriff der Individualität und dem der historischen Entwicklung, immer auf dem Boden der geschichtlichen Tatsachen, können aber jetzt schon ihren Wert und ihre Bedeutung auch für das weltanschauliche Moment der Geschichte darin sehen, daß wir bei ihrer Beurteilung von jedem Zwang der naturwissenschaftlichen Gesetzesabstraktion freigeworden sind.

Nun aber erhebt sich die Frage: können und dürfen wir bei diesen Ergebnissen der formalen Geschichtslogik stehen bleiben? Troeltsch verneint dies aus zweierlei Gründen, aus psychologischen und logischen Gründen. Erstens käme es, wenn wir auf dem Standpunkt der Geschichtslogik verharren, nur zu einer rein kontemplativen Betrachtung des geschichtlichen Geschehens, ohne daß wir die in den individuellen historischen Gebilden sich vollziehenden Wertungen mit unserer gegenwärtigen Sinn- und Wertentscheidung in Beziehung und Verbindung bringen könnten. „Die Zwecklosigkeit dieser reinen Kontemplation legt sich dann freilich schließlich, wie alle Zwecklosigkeit drückend auf den Betrachter; ein ungeheurer Aufwand wird ohne Zweck vertan, lediglich eine Riesenleistung der verstehenden Intelligenz."[8]) Um sich aber doch irgendwie für die ungeheure Müheleistung zu entschädigen, greift man zu dem Mittel, die Geschichte als ästhetisch wirkendes Schauspiel zu betrachten und zu genießen. Und andererseits führt diese Sinn- und Zwecklosigkeit des geschichtlichen Geschehens in folgerichtige Konsequenz zu einem, alle gültigen Werte aufhebenden Relativismus, zu geistreicher Skepsis oder gar zu einem welt- und lebensverneinenden Schopenhauer'schen Pessimismus. Aber gegen solche Forderungen sträubt und empört sich die menschliche Natur in ihrem innersten Wesen, aus den Tiefen unseres Persönlichkeitsbewußtseins quellen die Widerstände gegen eine solche erkenntnismäßig kontemplative Geschichtsbetrachtung hervor. Und zu diesen psychologischen Nötigungen kommen dann zweitens logische treibende Kräfte hinzu, die uns ebenfalls veranlassen, von den reinen Tatsachen der Geschichtslogik zu den Ideen der materialen Geschichtsphilosophie aufzusteigen, d. h. nach einem Sinn und Zweck der Geschichte zu fragen und deren

---

6) s. o. 57 ff.
7) s. o. 59 ff.
8) s. o. S. 68 ff.

inhaltliche Bestimmungen zu finden.[9]) Wenn der historische Gegenstand nämlich durch die Beziehung auf einen eigenen Wert- und Sinngedanken konstituiert und dadurch erst zur historischen Individualität wird, so liegt doch der Möglichkeit eines Verständnisses vergangener Werteinheiten die Voraussetzung zugrunde, daß wir alle Sinn- und Wertmöglichkeiten virtuell in uns tragen, wodurch auch eine Einfühlung in fremde Wertbildungen möglich ist. Dann ist es aber logisch undenkbar, daß wir von den letzteren nicht auch zu unserer eigenen Sinnbildung fortschreiten, es ist nicht denkbar, daß wir nicht jene Werte mit unserer gegenwärtigen Stellungnahme vergleichen und in Beziehung bringen. Historische Deutung ferner Lebenszusammenhänge muß doch durch Aufweisung ihrer Aehnlichkeit mit unserem Lebenskreise erfolgen oder durch die Hervorhebung ihrer Kontraste. So wird dann eine Brücke zwischen Vergangenheit und Zukunft geschlagen, es entsteht der Eindruck eines die einzelnen Tatsachen übergreifenden Zusammenhanges, woran sich in höchst natürlicher Weise die Reflexion über Ziel und Zweck des geschichtlichen Gesamtgeschehens anschließt. So drängt also schon die rein tatsächliche Geschichtsbetrachtung der formalen Geschichtslogik naturgemäß zu der praktischen Verwertung der Geschichtserkenntnis in der inhaltlichen Geschichtsphilosophie. Beide Teile der Geschichtsphilosophie sind aufeinander angewiesen. „Die Geschichtslogik ohne Konstruktion des universalen Geschichtsprozesses ist ein Torso — — —, die Konstruktion ohne logisch gesicherte Empirie, ein Haus ohne Fundament.“[10]) Wenn dem aber so ist, daß beide Teile tatsächlich und psychologisch so eng zusammenhängen, dann muß die materielle Geschichtsphilosophie aus der formalen hervorgehen, d. h. die Begriffe der ersteren müssen sich aus den Begriffen der letzteren entwickeln lassen.

Als Hauptbegriffe der Geschichtslogik hatten wir früher festgestellt den Begriff der Individualität für den historischen Gegenstand und den Begriff der historischen Entwicklung für das historische Werden. An diese beiden Begriffe muß daher auch die materiale Geschichtsphilosophie anknüpfen und wird somit durch sie der Problemkreis der letzteren bestimmt.[11]) Das soll uns aus dem Folgenden noch klarer werden.

Wir haben schon vorhin gesehen, wie die Tatsache der Messung der Individualitäten an ihrem eigenen Sinn und Wert die Voraussetzung mit sich führt, daß in unserer geistigen Anlage alle Wertmöglichkeiten und daher auch die gewesenen Werte enthalten sind und daß diese geistige Anlage uns befähigt, uns gewissermaßen an jeden fremden Standort zu versetzen und von ihm aus die damaligen Wertsetzungen noch einmal zu vollziehen. Dadurch entsteht eine Beziehung zwischen jenen vergangenen Werten und unseren gegenwärtig wirkenden und von uns als allgemein gültig anerkannten Werten, es erhebt sich die Frage nach dem Verhältnis der jeweilig erforschten

---

[9]) s. o. S. 69.
[10]) s. o. 70 ff.
[11]) s. o. 71.

Totalitätswerte zu einem System von Sinn- und Wertmöglichkeiten überhaupt. Und da ein solches System sich nicht denken läßt, „ohne zugleich des aus ihm heraus zu gestaltenden entscheidenden, jetzt oder für immer geltenden Hauptwerts zu gedenken, so kann man auch die Bilder der historischen Gegenstände nicht fern halten von der Frage nach der von uns zu gestaltenden Zukunft.“[12]) Diese Zusammenhänge zwischen vergangener Wert- und eigener Kulturgestaltung werden noch inniger und verflochtener, wenn wir jetzt die Fragestellung der materialen Geschichtsphilosophie an den zweiten Grundbegriff der Geschichtslogik anknüpfen, nämlich an den Begriff der historischen Entwicklung. Denn das einzelne Werden des für sich betrachteten historischen Gegenstandes ist gegen das der anderen historischen Individualitäten nicht scharf abgegrenzt und streng isoliert, sondern die einzelnen Entwicklungen berühren einander im geschichtlichen Verlauf, es vollzieht sich eine gegenseitige Verschmelzung und es findet eine Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Kulturentwicklungen statt, „ja gerade aus diesen Kreuzungen und Mischungen entstehen die reichsten und wichtigsten Gebilde“. Es gibt daher keine für sich gesonderte Einzelentwicklung, sondern nur große Entwicklungszusammenhänge, die sich zuletzt in dem Entwicklungszusammenhang aller Totalitäten, also der Gesamtmenschheit vereinigen müssen. Und so wie die Einzelentwicklung sich mit Hinblick auf einen Sinn oder Wert vollzieht, welcher in ihr zur Verwirklichung gelangt, so muß auch die Gesamtentwicklung auf ein allgemeines Ziel gerichtet sein, dem sie zustrebt, und es entsteht somit der Begriff einer sinnvollen kontinuierlichen Gesamtentwicklung der Menschheit. So ergibt sich auch von dem Punkte der historischen Entwicklung her ein inniger Zusammenhang zwischen formaler Geschichtslogik und materialer Geschichtsphilosophie und der Inhalt der letzteren, nämlich die Konstruktion des gesamthistorischen Universalprozesses, hat sich somit als eine Fortentwicklung der in den beiden Begriffen der Geschichtslogik liegenden Sinnbedeutung erwiesen.

Da nun aber eine Konstruktion der Gesamtentwicklung der Menschheit, abgesehen von anderen Schwierigkeiten, schon deshalb nicht möglich ist, da diese ja noch nicht abgeschlossen ist,[13]) so muß man die Ausdehnung der Geschichtsphilosophie dahin beschränken, daß sie sich nicht auf die ganze Menschheit und ein endgültiges System aller Wertmöglichkeiten erstreckt, sondern da es eine Sinneinheit kontinuierlicher Entwicklung nur vom Standpunkt des Betrachters gibt, so ist die Konstruktion eines Geschichtsprozesses nur so weit möglich, als er noch irgendwie mit der Gegenwartslage des Betrachters im Zusammenhange steht. In unserem Falle müßte sich also eine solche Konstruktion nur auf den abendländischen Kulturkreis erstrecken, gegen eine solche Konstruktion können dann von wissenschaftlicher Seite keine Einwände gemacht werden, ja sie ist sogar auch von dem wissenschaftlichen Standpunkt etwas Notwendiges und Gefordertes.

---

[12]) s. o. 72.
[13]) s. o. S. 74 ff.

Die Aufgabe der materialen Geschichtsphilosophie würde somit dahin gehen, in Beschränkung auf den Kulturkreis des Betrachters, diesen vom Standpunkt seiner Gegenwart so zu durchdringen, „daß der ganze Prozeß als in innerer Kontinuierlichkeit auf diese Gegenwart hinführend und wiederum diese Gegenwart in ihrer tieferen Struktur als von dieser ganzen Vergangenheit her gebildet erscheint.“[14])

Mit dieser Formulierung scheint aber die Geschichtsphilosophie wiederum zum Standpunkt der empirischen Geschichtslogik zurückgekehrt zu sein, da sie sich wie diese auf das Verständnis von etwas rein Tatsächlichem beschränkt, nämlich der eigenen Gegenwartslage und der in ihr gegebenen tatsächlichen Entwicklungsmöglichkeiten. Von der Geschichtsphilosophie aber verlangen wir doch gewöhnlich, daß sie Hinweise auf etwas Allgemein-gültiges zum Inhalt haben soll, daß sie uns über das Tatsächliche hinaus ein von uns zu erstrebendes Ziel zeigt.[15]) Nun, das ist auch hier der Fall. Denn es liegt schon im Wesen des Lebens begründet, daß wir bei einer Prüfung unserer eigenen Gegenwartslage nicht bei der rein tatsächlichen, wenn auch vertieften Erkenntnis derselben stehen bleiben, sondern wir werden zur Fortbildung unserer Kultur in Richtung auf die Zukunft hingedrängt, deren Gestaltung sich als eine Verwirklichung der in unserer Gegenwart gegebenen Werttendenzen darstellen soll. Also auch hier ist die Richtung auf ein gültiges Ziel, auf ein zu verwirklichendes Sollen gegeben, denn die Weiterführung unserer Gegenwartskultur erfolgt nicht allein unter dem Gesichtspunkt der gegebenen historischen Notwendigkeiten, sondern sie untersteht auch einer inneren Notwendigkeit, einem von den Tatsachen unabhängigem Sollen, das uns die unabweisbare Pflicht auferlegt, unsere Kulturgestaltung in Richtung auf seine Verwirklichung hinzulenken. Und damit ergibt sich ein innerer Zusammenhang der materialen Geschichtsphilosophie mit der Ethik. Eben mit dieser Intention auf das Ethische grenzt sie sich aufs deutlichste von der empirischen Historie und von allem ab, was wir mit Hilfe der formalen Geschichtslogik an Ergebnissen erzielen können. Daher läuft jede Geschichtsphilosophie zuletzt auf ethische Forderungen hinaus,[16]) mögen diese noch so verschieden sein, dies ist auch bei solchen der Fall, die ganz naturalistisch und ohne jede Werttendenz sein wollen.

Wir können somit zusammenfassend den Aufgabenkreis der materialen Geschichtsphilosophie dahin umschreiben, daß sie uns zeigt, wie wir auf Grund der Ideale und Wertbildungen der Geschichte unsere eigene Gegenwarts- und Zukunftsgestaltung formen sollen, d. h. sie muß uns zur Gewinnung eines Maßstabs für die Bildung der gegenwärtigen Kultursynthese verhelfen, der uns gleichzeitig aus den Wertungen der Vergangenheit, als auch aus den tiefsten Bedürfnissen unserer gegenwärtigen Lage entspringt.[17]) Nach-

---

[14]) s. o. 75.
[15]) s. o. 76 ff.
[16]) S. 79 ff.
[17]) S. 112 ff.

dem wir nun aber früher festgestellt haben, daß wir an die Probleme der Geschichtsphilosophie von den Begriffen der Geschichtslogik aus herantreten müssen, so gilt es jetzt, nachdem wir als das Ziel der materialen Geschichtsphilosophie die Schaffung und Bildung der gegenwärtigen Kultursynthese festgestellt haben, den Weg zu diesem Ziel von der Geschichtslogik her zu finden. Das wird uns um so leichter fallen, als uns schon vorhin deutlich geworden ist, daß von der Geschichtslogik verschiedene Wegrichtungen zur materialen Geschichtsphilosophie führen.[18])

So haben wir gesehen, daß die objektive Messung der historischen Sinntotalität an ihren eigenen Werten und Idealen es doch nicht ausschließt, daß sie mit dem für die Gegenwartslage des Betrachters maßgebendem Wertsystem in Beziehung gesetzt wird. Es erfolgt somit eine doppelte Art von Messung der historischen Individualität, eine an ihren eigenen Werten und Sinntendenzen durch die immanente Kritik und eine an dem allgemeinen Wertzusammenhang, den auch der Betrachter als allgemein gültig anerkennt, wenn auch letztere Messung im Unbewußten stattfindet. Die historischen Gegenstände erfahren also neben der Messung durch immanente Kritik eine Beurteilung durch Maßstäbe, die über den ihnen innewohnenden immanenten Sinn und Wert hinausgehen, da sie der historischen Kulturlage des Beurteilers entnommen sind. Woher werden nun aber diese Maßstäbe genommen, nach denen er seine Gegenwart formt und gestaltet? Doch wiederum nur aus der historischen Erfahrung. So ergibt sich ein eigentümlicher Zirkel unseres Denkens, der zu den bedeutendsten Schwierigkeiten des Maßstabproblems gehört, denn jede Erneuerung der Gegenwart erfolgt durch ein Zurückgreifen auf Werte der Vergangenheit, aber andererseits machen doch die anders gearteten Bedürfnisse der Gegenwart ihr Recht geltend und beeinflussen daher ihrerseits die Beurteilung der Vergangenheit.[19]) Das Maßstabproblem bedeutet also „neue Betrachtung der Gegenwart aus dem Vergangenen und neue Betrachtung des Vergangenen aus der Gegenwart."[20]) Dieses Problem kann nach Troeltsch nur vom Begriff der I n d i v i d u a l i t ä t aus gelöst werden.[21])

Der Begriff der historischen Individualität involviert nämlich eine Reihe von Problemen und Schwierigkeiten, die nicht nur von denen, die diesen Begriff nicht kannten, übersehen wurden, sondern, wie Troeltsch nachweist, auch bei denjenigen, welche die aus ihm hervorgehende Problematik empfunden hatten, eine ungenügende oder ganz falsche Lösung gefunden haben. Das Problem, das mit dem Begriff der Individualität gestellt wird, ist nämlich in aller Kürze folgendes: Individualität bedeutet eine in sich geschlossene wertbetonte Sinntotalität, die wir durch möglichst objektive Versenkung und Einfühlung in das betreffende Geschehen durch die immanente Kritik an

---

[18]) S. 116 ff.
[19]) S. 117 ff.
[20]) S. 118.
[21]) S. 119.

ihren eigenen tatsächlichen Werten und Idealen messen und danach beurteilen. Wir befinden uns somit mit diesen, durch die historische Forschung erschlossenen Werten ganz auf dem Tatsachengebiet der historischen Empirie. Nun aber ist das Hauptthema der Geschichtsphilosophie die Gewinnung allgemein gültiger Ideale und Wertmaßstäbe, nach denen das gesamthistorische Geschehen gemessen und beurteilt werden muß, da dieses eben die Tendenz und das Ziel der vollkommenen Verwirklichung jener Ideale und Werte als Richtungspunkte hat. Wie verhalten sich nun die historischen Individualitäten mit ihren tatsächlichen Sinn- und Werteinheiten zu dem Gesamtsinn des Geschehens und zu den allgemein gültigen Werten, die letzteren verwirklichen soll? Wie ist die Spannung zwischen tatsächlichem individuellen und geltendem allgemeinen Wert zu beheben? Kurz, es ist das alte Problem der Verbindung des Individuellen mit dem Allgemeinen, das nach der Entdeckung der historischen Individualität aufs dringendste nach einer befriedigenden Lösung verlangte. Eine solche findet nun Troeltsch bei den Denkern, die er daraufhin untersucht, nicht vor.[22]) Meistens geschah jede geforderte Verbindung auf Kosten der Individualität, deren besonderer Charakter jedesmal nur eine individuelle Verkörperung des Allgemeinen sein sollte,[23]) eine Ansicht, die im schärfsten Widerspruch zu unserem wirklichen Eindruck von den Sinntotalitäten als einer eigenen lebendigen Wirklichkeit steht. Oder das Allgemeine in der Geschichte wurde überhaupt geleugnet, so daß sich ein Schopenhauer'scher Pessimismus auf die Wertlosigkeit der Individuen berufen konnte, denn Allgemeinheit und Wert waren für ihn identische Begriffe. Und auch bei R i c k e r t, dem ja die energische Herausstellung des Individualitätsbegriffes zu verdanken ist, findet Troeltsch die Lösung der Problematik nicht, die mit diesem Begriff verknüpft ist. Und so ist gerade Rickert ein Schulbeispiel dafür, daß die Lösung des Maßstabproblems davon abhängt, ob man aus dem Begriff der Individualität die richtigen Schlußfolgerungen zieht oder nicht, so daß uns die Troeltsch'sche Lösung dieses Problems aus der Kritik der Rickert'schen zu entspringen scheint. Daher wollen wir denn dem zum Beginn des Kapitels angegebenen Plan gemäß die kritische Auseinandersetzung mit Rickert bringen, die sich auf das Problem der Verbindung des Individuellen mit dem Allgemeinen und damit nach Troeltsch auf die Möglichkeit einer Lösung des Maßstabproblems bezieht, um dann zu der Troeltsch'schen Anschauung überzugehen.

Wie vollzieht also Rickert, der den Begriff der Individualität in das Zentrum seiner Geschichtstheorie hineingestellt hat, die Verbindung zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen? Rickert erkennt einerseits das Vorhandensein eines Systems geltender Werte an, andererseits stützt er sich ganz auf die Tatsachen der empirischen Historie, weshalb bei ihm die Geschichtsphilosophie ebenfalls aus der

[22]) S. 119—161.
[23]) Wie z. B. bei Schleiermacher.

Geschichtslogik herauswächst.[24]) Die Verbindung zwischen rationalem System und konkreter Geschichte stellt nun Rickert auf die Weise her, daß er das allgemeingültige, vernunftnotwendige Wertsystem, das den Beurteilungsmaßstab der Geschichte bildet, aus der Geschichte selbst gewinnt. Es geschieht dies, indem er den Forscher die Auswahl der Tatsachengruppen zum Zweck einer individualbegrifflichen Fixierung nach den Gesichtspunkten der objektiven rationalen Vernunftwerte vollziehen läßt. „Diese letzteren nämlich sollen das Ausleseprinzip bilden und dadurch bekommt die zunächst ganz subjektiv beliebige Auswahl erst das feste Gerippe einer objektiven Nötigung.“[25]) Das Ausleseprinzip wird dadurch zum Beurteilungsmaßstab. Auf diese Weise also soll die Spannung und Differenz zwischen der konkreten Geschichtswirklichkeit und dem rationalen Vernunftsideal des allgemein gültigen Wertsystems behoben und somit die Verbindung zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen hergestellt werden. Aber auch hier sind die Gegensätze zwischen individualwissenschaftlicher, empirischer Forschung und rationalen Vernunftidealen nicht überwunden worden. Denn erstens wird das rationale Wertsystem, soweit es rein formal ist, ganz aus reiner Vernunft erzeugt, hat daher gar keine Beziehungen zu dem irrationalen geschichtlichen Geschehen, wird somit nicht aus diesem gewonnen.[26]) Wenn nun auch Rickert sich das so vorstellt, daß das formale System der Vernunftswerte ein offenes ist und so noch von der strömenden Historie ergänzt werden kann, so kann das nur so gemeint sein, daß die Kulturgüter, an denen, nach Rickert, die Werte bloß h a f t e n , indem jene erst durch die Verbindung des wertindifferenten Materials mit Werten entstehen, zur Auffüllung des Systemes beitragen. Aber die Voraussetzung für eine solche Behauptung ist die genaue Unterscheidung zwischen materiellen Kulturgütern und formalen Werten, die an jenen bloß „haften“, also in Wirklichkeit ganz und gar getrennt sind. Das ist eine Degradierung des wirklichen historischen Geschehens zum empirischen Anschauungsmaterial,[27]) das nur dazu da ist, um die bereitstehenden Werte zu empfangen und erst dadurch die Bedeutung historischer Wirklichkeit anzunehmen. In Wahrheit aber ist der historische Gegenstand eine innige Verbindung von Material und Wert. Diese läßt sich gar nicht trennen ohne der geschichtlichen Lebendigkeit des Gegenstandes Eintrag zu tun. Rickert ist hier extremer Rationalist. Dem irrationalen Lebensstrom der Geschichte mißt er gar keine Bedeutung für die wissenschaftliche Erkenntnis bei, daher muß dieser erst durch das rationale Erzeugnis der Werte zur wissenschaftlichen Erfassung geeignet gemacht werden. Aber diese aus seinem System sich ergebenden Folgerungen betreffs der Beschaffenheit des historischen Gegenstandes stehen im schärfsten Widerspruch mit dem, was der historische Forscher in Wirklichkeit bezüglich des geschichtlichen Bestehens emp-

---

[24]) S. 151 ff.
[25]) S. 151.
[26]) S. 152 ff.
[27]) S. 153 ff.

findet. Er weiß, daß er hier ein Stück lebendiger Wirklichkeit erfaßt, die ihren Wert und ihren Sinn in sich trägt, welche beide aus ihr fließen und nicht erst nachträglich an sie herangebracht werden, um an ihr zu haften. Die Ansichten Rickerts widersprechen jedem wirklichen historischen Empfinden. Das kommt davon her, weil für ihn die Systematik des Erfahrungsmaterials die wichtigste Aufgabe der menschlichen Vernunft ist und er diese begriffliche Ordnung des Irrationalen für die alleinige Grundlage einer wissenschaftlich fundierten Weltanschauung hält.[28]) Daher ist für ihn das höchste Ideal der Geschichtswissenschaft, zu einem notwendigen System von Begriffen zu kommen, welche durch die Beziehung der irrationalen Elemente auf rationale Werte genau so zustande kommen, wie die Begriffe der Naturwissenschaft durch die Beziehung des irrationalen Erfahrungsmaterials auf die logischen Bewußtseinsformen der Gesetze. Es klafft also hier ein schroffer Gegensatz zwischen dem irrationalen Materialkomplex und der rationalen Vernunft, welche ihn durch Systematik bewältigt, Kulturwert und Leben stehen sich feindlich gegenüber. Rickert selbst weiß es auch, daß sein rationales Vernunftsystem eigentlich geschichtsfeindlich ist und betont daher den Gegensatz zwischen Kultur und Leben.[29]) Erstere entstehe nur im Kampf mit den ursprünglichen Lebenstendenzen. Und so hat bei Rickert die Geschichte nur den Wert, das Material für die Verwirklichung der Werte zu geben, es ist Fichtes „versinnlichtes Material der Pflicht" und Schleiermachers „Bilderbuch der Ethik".

Wir sehen also, daß auch bei Rickert zwischen der tatsächlichen Individualität und dem rationalen Wertsystem ein unversöhnlicher Gegensatz vorhanden ist. Und wie steht es nun mit den Behauptungen Rickerts, daß das Wertsystem das Ausleseprinzip für die Organisation der historischen Individualitäten bildet und somit deren Objektivierung gewährleistet? Auch da werden wir uns überzeugen, daß die Auslese des geschichtlichen Materials von dem Standpunkt eines Systems der Werte gar nicht vollziehbar ist, denn von diesem aus könnten wir nur eine Beschreibung der einzelnen Kulturgebiete geben, aber nie zu einer Charakterisierung ganzer Epochen und Perioden kommen.[30]) Die Werte können also doch nicht die vollkommene Objektivität der historischen Gegenstände gewährleisten. Die Objektivität des historischen Gegenstandes kann überhaupt nicht erst durch etwas erzeugt werden, was außerhalb seiner Sphäre liegt, wie hier die rationalen Vernunftwerte. Sondern seine Objektivität besteht gerade darin, daß er in seiner inneren Eigentümlichkeit mit den in ihm wirkenden Tendenzen begriffen und so zu anschaulichen Darstellungen gebracht wird. Ausleseprinzip und Beurteilungsmaßstab fallen somit nicht zusammen, denn das Wertsystem ist kein Ausleseprinzip, sondern nur ein Beurteilungsmaßstab. Dieser wiederum wird nicht aus den Tatsachen gewonnen, sondern aus reiner Vernunft erzeugt.[31])

---

[28]) S. 153 ff.
[29]) S. 154 ff.
[30]) S. 155 ff.
[31]) S. 156 ff.

Er ist der Inbegriff eines Ideals, dem nichts Empirisch-Historisches entsprechen kann und daher, an ihm gemessen, ein Fragment bleiben muß. Er macht auch eine immanente Kritik unmöglich, wodurch erst die historischen Individualitäten objektiv erfaßt werden können. Also auch von dieser Seite ergibt sich die Unvereinbarkeit der historischen Individualität mit dem allgemeingültigen Vernunftsystem der Werte, die bei Rickert wie bei vielen anderen Denkern nur in der Weise geschlichtet wird, daß das Allgemeine das Individuelle aufsaugt und damit dessen besondere Wirklichkeit vernichtet. „Rickert scheint dem Historismus in seiner Geschichtslogik nur zu opfern, um ihn dann durch seine Wert- und Maßstabidee wieder auszutreiben.“[32]) Und da nun die Wertmaßstäbe nicht aus den historischen Individualitäten herausgearbeitet werden, findet bei Rickert das Zentralproblem der Geschichtsphilosophie gar keine Lösung, nämlich die Schaffung der gegenwärtigen Kultursynthese aus dem Historischen heraus.[33]) Somit hat sich erwiesen, daß auch bei Rickert die aus dem Begriff der Individualität hervorgehenden Probleme und daher auch das Maßstabproblem keine genügende Lösung gefunden haben. Der Begriff der Individualität hat die Schwierigkeiten erhöht und uns vor ein Dilemma gestellt, denn es heißt nun, entweder die Individualitäten oder das Allgemeine als maßgebend anzuerkennen, und das würde doch nur eine Teillösung bedeuten. Und hier, an diesem strittigen Punkt setzt nun Troeltsch mit seiner Lösung des Individualitäts- und damit auch des Maßstabproblems ein.

B.

Troeltsch's Maßstabstheorie.

Es hat sich gezeigt, führt Troeltsch aus, daß die empirisch gefundenen historischen Individualitäten mit ihrer eigenen Wertbestimmtheit und ihrer selbständigen nur ihnen eigentümlichen Sinnverwirklichung einer Unterordnung unter ein rein rationales allgemein gültiges, den Gesamtsinn des historischen Geschehens ausmachendes Prinzip widerstreben. Dieses kann nur unter Vergewaltigung oder bei ungenügender Berücksichtigung der realen historischen Wirklichkeit aufrecht gehalten werden. Sollen wir also bei den empirischen Tatsachen stehen bleiben und uns nur mit einer rein kontemplativen Betrachtung der Geschichte abfinden und also endgültig darauf verzichten, irgend welche Ideale aus der Geschichte zu gewinnen, die wir dann in unserer praktischen Kulturgestaltung zu verwirklichen hätten? Sollen also Skeptizismus oder Relativismus diejenigen Folgerungen sein, zu denen uns eine unbefangene, objektive Erforschung des geschichtlichen Geschehens, welche sich durch gar keine persönlichen Wünsche und Wertungen in ihrem Streben nach klarer ungeschminkter Wahrheitserkenntnis irremachen läßt, führen muß? Gegen diese Konsequenz bäumen sich, wir schon früher erwähnt, einerseits diejenigen Widerstände auf, die aus der realsten Tiefe unseres Persön-

---

[32]) S. 156.
[33]) S. 157 ff.

lichkeitsbewußtseins hervorquellen, also nicht bloß eine Widerspiegelung unserer subjektiven Interessen und Wünsche sind, andererseits läßt trotz allem auch der sinn- und zielstrebige Charakter des historischen Geschehens, der es so sehr von dem rein naturmäßigen Geschehensablauf unterscheidet, es in keiner Weise zu, die geschichtlichen Gebilde nur ästhetisch kontemplativ in ihrem tatsächlichen Verlauf zu betrachten. In der Tiefe unseres Persönlichkeitsbewußtseins liegt ein energischer Wille, der unbedingt an Sinn und Ziel des geschichtlichen Werdens glauben will, der noch dazu von dem ethischen Bewußtsein her die Ueberzeugung erhält, daß es unsere Pflicht ist, an Sinn und Ziel zu glauben, und wir sind infolgedessen durch ein innerliches Sollen genötigt, Sinn und Ziel in der Geschichte zu suchen.[34]) Diese innerliche, aus dem tiefsten Wesen unseres persönlichen Seins stammende Ueberzeugung von dem Vorhandensein eines Sinnes und eines an sich gültigen Wertes in der Geschichte erfährt eine Verstärkung ihrer objektiven Gewißheit dadurch, daß es nicht möglich ist, die in der Geschichte spontan auftauchenden Werte und Ideale im Interesse einer naturalistischen Erklärung auf rein psychologische Elemente zurückzuführen und die Selbständigkeit und Ursprünglichkeit, welche das hauptsächlichste Kennzeichen dieser immer wieder aus dem rastlos dahinfließenden Lebensstrom auftauchenden geistigen Gebilde ist, als Illusion zu erklären.[35]) Jedes konkrete Ableiten und Erklären muß letzteren gegenüber versagen, denn mit der Aufweisung der tatsächlichen Entstehungsursache sind diese Grundtatsachen des geistigen Lebens in ihrer Bedeutung und in ihrem entschiedenen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit nicht erklärt. „Die Erzeugung immer neuer, aus selbständiger und autonomer Vernunftregion stammender Normen und Ideale, die zwar überall vom Gegebenen ausgehen, aber es zugleich aus einer geheimen Produktionskraft des Geistes heraus verwandeln und berichtigen, ist eine zweifellose Grundtatsache des Geistes.“[36]) Diese Kraft der geistigen Erzeugung ist nun nicht immer in gleichem Maße vorhanden, sondern sie ist abhängig von dem Willen und Glauben der Zeit. In glaubens- und willensschwachen Zeiten, in denen die Kraft zu neuer selbständiger geistiger Produktion erlahmt ist, da werden die vorhandenen selbständigen und nur durch die ihnen innewohnende lebendige Tiefe und Selbstgewißheit überzeugenden geistigen Inhalte und Gestaltungen durch die intellektuelle Analyse zerdacht und in letzte Elemente aufgelöst. Die Maßstäbe des Sollens werden nur als Reflexe der tatsächlichen Wirklichkeit angesehen, da die Annahme einer eigenen geistigen Wirklichkeit, aus welcher das Sollen an uns herantritt, mit dem nüchternen und nur auf reine Erfahrungswirklichkeit ausgehenden Forschungscharakter einer positiv gerichteten Wissenschaft der Gegenwart nicht harmoniert und daher als romantische Illusion einer

---

[34]) S. 165 ff.
[35]) S. 165, 166 ff.
[36]) S. 166.

weniger kritischen Vergangenheit abzulehnen ist.[37]) In Wirklichkeit aber liegt der Fehler auf Seiten dieser Gegenwart, welche das Vorhandensein der selbständigen Region geistiger Wirklichkeit und ihrer autonomen, aus lebendiger Tiefe hervorquellenden Inhalte nicht anerkennt. Wir aber müssen unbedingt außer der Seinswirklichkeit ein geistiges Reich der Sollenswirklichkeit annehmen, aus dem uns die Maßstäbe des Gesollten zufließen. Also muß es gültige Wertmaßstäbe geben, die über das rein Tatsächliche der Wirklichkeit hinausgehen. Aber diese Maßstäbe — und hier setzt nun Troeltsch mit seinem neuen Gedanken ein — müssen hinsichtlich ihres Charakters mit dem individuellen Charakter der historischen Gebilde und der in ihnen hervorbrechenden geistigen Schöpfungen übereinstimmen, d. h. ebenfalls *individuell* sein. Auf *Allgemeingültigkeit, Zeitlosigkeit* und *Absolutheit* der Maßstäbe muß daher *verzichtet* werden,[38]) da dies mit der Individualität und eigenen Sinnbetontheit der historischen Gebilde in keine Uebereinstimmung gebracht werden kann. Das bedeutet aber, daß die Maßstäbe „*als individuelle Setzungen aus jeder großen Gesamtsituation heraus neu gebildet und gefunden werden müssen.*“[39]) Diese Maßstäbe werden gefunden durch kritische Selbstbesinnung über die Tendenzen und Zielrichtungen des Geschehens in dem eigenen Kulturkreise, durch die intuitive Erfassung seiner bedeutsamsten Inhalte, welche dann von uns in spontaner individueller Setzung als *die Werte* begriffen werden, die unserer gegenwärtigen Kulturgestaltung und ihrer Weiterführung in die Zukunft das Gepräge und Ziel geben müssen.

Wir gewinnen also die Maßstäbe der Gegenwart durch eine Synthese des Vergangenen, aber durch diese kritisch besonnene Versenkung in die geistigen Gestaltungen der Vergangenheit und die schöpferische Erfassung ihrer Werte und ihres geistigen Entwicklungsverlaufes, wie er auf unsere Gegenwart hinzielt und dadurch sie in gewisser Hinsicht schon vorausbestimmt, gewinnen wir immer nur die Maßstäbe, die eben für *unsere Gegenwart* Gültigkeit haben und nicht irgend welche zeitlose, absolute, für alle Ewigkeit gültige Wertmaßstäbe. Der individuelle Maßstab wird von uns gewonnen, indem wir *willensmäßig* an die Synthese unserer Gegenwartskultur aus dem Geiste des Vergangenen heraus herangehen, er empfängt seine Beglaubigung durch die innere Evidenz, die ihm innewohnt, da er uns aus den innersten Lebenstiefen entgegenquillt, indem wir durch das spontane, aus der kritischen und besonnenen Betrachtung der Vergangenheitswerte im Verein mit einer inneren Nötigung zur Erfassung bestimmter Werte als von unserer Gegenwart gefordert, hervorgegangene willensbestimmte Ergreifen des Maßstabes, den Glauben und die Ueberzeugung gewinnen, etwas von dem inneren Gange der in der Geschichte wirksamen tiefen metaphysischen

---

[37]) S. 166.
[38]) S. 166.
[39]) S. 166.

Kräfte des Absoluten erfaßt zu haben und wir uns so im Einklang mit den göttlichen Intentionen im historischen Geschehen wissen. Das Entscheidende ist also der Glaube an die momentane zwingende Vernunft, die sich im historischen Geschehen offenbart und der entschiedene Wille, diesen Glauben zu bejahen.[40]) Trotzdem sind solche Maßstäbe nicht als rein subjektive anzusehen, da sie ihre Gewißheit einerseits aus der Tiefe der lebendigen Einfühlung in das historische Geschehen, anderseits aus der tiefsten Ueberzeugung schöpfen, mit ihnen „einen inneren Zug der Entwicklung, eine innere Lebensbewegung des Alls oder der Gottheit zu ergreifen.[41]) Diese intuitive Einstellung in den Gang der göttlichen inneren Wesensbewegung kann weder a priori konstruiert oder nachträglich rationalisiert werden, sondern bricht vielmehr am gegebenen Punkt mit einem Gefühl zwingender Notwendigkeit und Klarheit hervor.[42])

Der bei solcher Maßstabbildung gewonnene Lebensgehalt wird somit als Offenbarung des göttlichen Wirkens in seiner Bewegung auf ein uns unbekanntes Gesamtziel betrachtet und das spontane Ergreifen des aus der jeweiligen Lage entspringenden Kulturideals bedeutet das Erfassen des Absoluten in dieser einzelnen Form.[43]) Vor schwärmerischer Romantik schützt die genaue wissenschaftliche Einstellung auf den historischen Gegenstand, ebenso die Berücksichtigung aller naturgemäß gegebenen Bedingungen. Ebenso bleiben wir an formal-ethische Forderungen gebunden, die in verschiedener Gestalt im menschlichen Kulturleben auftreten und dadurch eine Gemeinsamkeit der Beurteilung aller Kulturgebilde ermöglichen und daher eine Aufnahme von den ethischen Gesetzen widersprechenden Wertungen in die Kulturideale unmöglich machen.[44]) Aber über die Berücksichtigung der Tatsachen hinaus können wir willensmäßig durch schöpferische Intuition vom Standpunkt der gegenwärtigen Lage aus die Wesensgehalte der vergangenen Kulturentwicklung herausarbeiten und für die gegenwärtige Kultursynthese fruchtbar machen.

Und somit ist der Zirkel zwischen Gegenwart und Vergangenheitsbeurteilung durchbrochen durch den aus Glauben und Wagnis entspringenden Entschluß zur Ergreifung des Kulturideals aus Vergangenheit und Gegenwart zugleich. Der durch schöpferische Tat aus der Vergangenheit hervorgeholte Maßstab ist gleichzeitig Kritik und Vorbildung der Gegenwart. Daraus ergibt sich eine R e l a t i v i e r u n g des Maßstabs. Denn jeder Standort verlangt eine andere Beurteilung des Geschehens, da jedesmal eine andere, der Individualität des Standortes angepaßte Kultursynthese zu schaffen ist. Also es gibt keine Zeitlosigkeit und Unveränderlichkeit der Maßstäbe, sondern nur relative Gültigkeit für die jeweilige Gegenwart, die ihre Maßstäbe ihrem Standort entsprechend dem Strom des Lebens immer n e u entnehmen muß. Das Streben nach zeitloser Unveränderlichkeit

[40]) S. 167 ff.
[41]) S. 168.
[42]) S. 168 ff.
[43]) S. 175.
[44]) S. 176.

und ewiger Gültigkeit ist der letzte Rest des eleatischen Denkens.[45]) das auch in Platos Ideenlehre wirksam war. Zeitlosigkeit der Geltung mag für die formale Logik und Mathematik eine berechtigte Forderung sein, nicht aber für die Erfahrungswissenschaften auf dem Gebiet der Natur und der Geschichte und für die Bildung kulturphilosophischer Maßstäbe.[46]) Denn alle diese Begriffe verändern sich mit der extensiven und intensiven Ausdehnung unserer Erfahrung, auch wenn ihr Gegenstand an sich unverändert bliebe. „Aber auch der Gegenstand selbst ist im Wechsel begriffen und verlangt immer wieder ein neues Denken, das sich seinen Veränderungen anpaßt. Daher gibt es echte Gültigkeit, wenn sie auch nicht zeitlos und ewig, sondern dem jeweiligen Geschichtsbestand entsprechend ist und daher, soweit dieser Bestand reicht, allgemeine Gültigkeit ist. Der Gesamtfluß des Lebens aber kann durch Wissenschaft nicht bewältigt werden, sein einheitlicher letzter Sinn, der sicher vorhanden ist, kann nur geahnt werden, läßt sich aber nicht wissenschaftlich konstruieren. „Nicht aus dem All können wir den einzelnen Moment befestigen, sondern aus den Festigkeiten des einzelnen Moments können wir das All in seinem Gesamtsinn als ein immer lebendiges und tätiges ahnen.[47])

Und so kommen wir zu dem Gottesgedanken, der irgendwie die Voraussetzung aller Maßstabbildung ist. Wenn das Göttlich-Absolute als zeitlos und unveränderlich angesehen wird, dann werden auch die Maßstäbe ihm gleichen und es entsteht ein rationaler Monismus, von dem es keinen Weg zu der tatsächlichen Vielheit gibt. Wenn man aber von der begrifflich nicht erschöpfbaren, schaffenden Lebendigkeit des göttlichen Willens ausgeht, dann ist eine Gesamtkonstruktion der Geschichte nicht möglich. Dafür aber können wir an jedem einzelnen Punkt unseres historischen Daseins das Göttliche in seinem lebendigen Wechsel erfassen, „wir gewinnen die Lebenstiefe, aus der heraus die Wandlung und Beweglichkeit der Wahrheit und des Ideals aus der inneren Wandlung und Beweglichkeit des Göttlichen selbst verständlich wird.“[48]) Dann ist kein Verlangen nach absoluter Wahrheit da, sondern wir haben die Möglichkeit, in dem relativen Ideal göttliches Leben zu erfassen. Wir befinden uns in beständiger Bewegung auf das Absolute hin, von dem wir nur sein Wirken an unserem jeweiligen Standort erfassen können, dessen letzte Einheit und Lebensfülle aber uns ewig ein Geheimnis bleiben muß. Allerdings besteht ein Wagnis darin, daß wir ein uns aufgehendes Ideal als Ausfluß göttlicher Wirksamkeit ansehen und es dann in die Wirklichkeit umzusetzen trachten, denn dabei ist die Gefahr der Täuschung vorhanden. Aber wer sich nun in dem Ergreifen des Lebensideals irrt, „hat sich aus dem göttlichen Lebensprozeß herausgestellt.“ „Ohne Wagnis, ohne Fehlgriff, ohne Martyrium gibt es kein Erfassen von Werten.“[49])

---

[45]) S. 182.
[46]) S. 183.
[47]) S. 183.
[48]) S. 184.
[49]) S. 185.

Diese eigenartige Lösung und Wendung, welche Troeltsch dem Maßstabproblem gibt, ist nun von großem Folgereichtum für die Auffassung bisher feststehender geschichtsphilosophischer Begriffe. Erstens ergibt sich aus dem Troeltsch'schen Maßstabbegriff, daß kulturphilosophische Maßstäbe nicht auf den Begriff der Menschheit zugeschnitten sein können. Denn von der tatsächlichen Einheit der Menschheit wissen wir nichts Bestimmtes, von ihrer wirklichen Geschichte sind uns nur die letzten paar Jahrtausende und auch diese nur in unserem Kulturkreise genauer bekannt. Fremde Kulturkreise können wir schon nicht verstehen.[50]) Daher war das Hauptthema der „Weltgeschichte" bei Ranke nicht die Geschichte der Menschheit, sondern die Geschichte der germanisch-romanischen Völker. Für unsere Idealbildung ist das aber auch genug, wir brauchen für sie „nicht die ganze Menschheit in Bewegung setzen." Echte Universalität ist nicht Geltung für die Menschheit, Ermöglichung der Idee der Menschheit oder überall identisches Erzeugnis autonomer rationaler Vernunft, sondern von individuellen Sonderbildungen aus vordringende lebendige Kraft des Gesamtlebens, die ihre Vernünftigkeit auf innere Uebereinstimmung mit der intuitiv erfaßten Grundrichtung des göttlichen Lebenswillens begründet.[51]) Troeltsch weist da auf Lessings Parabel hin, in der, seiner Meinung nach, der Menschheitsrationalismus durchbrochen ist, ebenso auf die Lehre Goethes: Nicht durch Betrachtung und Begriff, sondern durch Tun und Handeln erkennt sich der Mensch.

Zweitens ergibt sich die Auflösung der üblichen Fortschrittsidee.[52]) Es gibt keine Gesamtentwicklung der Menschheit, weder im rational-teleologischen, noch im naturgesetzlichen Sinn. Im ersten Fall ist eine Diskrepanz zwischen rationalem Vernunftideal und wirklichem Geschichtsverlauf, da dessen Wertbildungen jenes nicht erreichen, andererseits an ihm gemessen ihre Eigenbedeutung verlieren. Im zweiten Fall bei der Annahme einer gesetzlichen Stufenfolge der Menschheitsentwicklung hört erst recht jede selbständige Idealbildung auf, da dann alles ein festbestimmtes Schicksal ist. Allerdings ist hier ein Weg für den Subjektivismus offengelassen, da man sich bei den verschiedenen Schicksalen, die uns verkündet werden, für eines von ihnen entscheiden muß. Also muß auch hier wieder der Wille zur Schicksalsbildung in Bewegung treten.[53]) Entwicklung, Werden und Entstehen sehen wir somit nur in den großen Einzelzusammenhängen „und hier ist jeder Einzelne in der Tat unmittelbar zu Gott,[54]) schöpft das Ideal seiner selbst aus seiner Geschichte und aus seiner inneren Einstellung in die innerhalb ihrer sich vollziehende göttliche Lebensbewegung." „Jeder Einzelzusammenhang hat sein Ideal." Ob die Einzelkulturen in eine einheitliche Menschheitskultur münden, das können wir nicht wissen.

---

50) S. 186 ff.
51) S. 187.
52) S. 188.
53) S. 189.
54) S. 188.

Drittens erfährt durch die Troeltsch'sche Lösung des Maßstabproblems die Idee der **Humanität** eine fundamentale Veränderung.[55]) Wie ist es nun mit dieser Idee? Muß sie nicht bei der Bildung relativ gültiger Maßstäbe aufs empfindlichste leiden? Sie war ja die große geistige Errungenschaft des 18. Jahrhunderts, war dazu berufen, nach der Zerstörung der kirchlichen und staatlichen Fesseln die ganze Menschheit mit einem neuen geistigen Bande liebevoll zu umschlingen. Sie ist seitdem Zentralgedanke aller Geschichtsphilosophie geworden, von Rousseau bis Wundt. Sie bildet die Brücke zwischen den fremden Kulturen und lehrt uns, noch in den absonderlichsten menschlichen Kulturgestaltungen das Allgemein-Menschliche und das Menschlich-Gemeinsame zu erkennen. Troeltsch gibt das alles zu, hält aber nun entgegen, daß dieser Humanitätsbegriff kein selbstverständliches rationales Gebilde sei, als welches er immer angesehen wurde.[56]) Sondern er entstammt den praktischen Bedürfnissen jener Zeit, stellt also einen Versuch zu einer Kultursynthese, einer Kulturneubildung dar, hat also vor allem praktischen Charakter und ist nur zum Teil aus einer rationalen Vernunftsnotwendigkeit abzuleiten. Vor allem ist er kein einheitlicher Begriff.[57]) Er war ursprünglich etwas Negatives, nämlich als Gegensatz zur kirchlichen und später zur staatlichen Zwangsordnung gedacht, indem er Ausdruck für die Ansprüche wurde, eine neue, von Zwangsfesseln befreite Menschheit zu schaffen. Dieser Begriff der Humanität wurde scheinbar rein rational aus der Vernunft entwickelt, in Wirklichkeit aber bekamen hier alte Ideen (stoisches Naturrecht u. ä) einen neuen empirischen Gehalt. Als dann Befreiungen auf den anderen Kulturgebieten der Wissenschaft, Dichtung und Kunst usw. erfolgten, strömten alle diese verschiedenen Bestrebungen in dem scheinbar einheitlichen Begriff der Humanität zusammen,[58]) der jetzt als allgemeingültig, ewig und zeitlos, aus reiner Vernunft hervorgehend, konstruiert und als Zielpunkt aller menschlichen Kulturbestrebungen erklärt wurde. Gegenüber diesen verschiedenen Interessen, welche in dem Begriff der Humanität eingingen, ist das Einheitliche an ihm nur eine negative Potenz, nämlich die Ablehnung kirchlicher und absolutistischer Dogmen jedweder Art. Und als unter ihrer Mitwirkung sich der moderne Staat und die moderne Gesellschaft bildeten, da war die Humanität für die verschiedenen Völker jedesmal etwas anderes, indem sie jedesmal **einen** Inhalt aus dem Reichtum des Humanitätsbegriffes besonders hervorhoben und ihn zum Motiv ihrer Kulturgestaltung machten.[59]) Die Humanität hat sich also unfähig gezeigt, die einheitliche Gestaltung der modernen Gegenwart entscheidend zu beeinflussen, sie ist immer etwas Innerliches und Persönliches geblieben, wie bei Herder, „aber

---

[55]) S. 193 ff.
[56]) S. 194.
[57]) S. 194.
[58]) S. 195.
[59]) S. 195, 196.
[60]) S. 195, 196.

fremd gegen alle politischen und sozialen Aufgaben und unfähig, das Ganze einer Kultur auch in ihren robusteren Teilen aufzubauen."[60])

Aber es gibt im Begriff der Humanität etwas Universales und Rationales, nur betrifft es nicht die Kulturwerte, sondern die eigentlichen moralischen Werte. Diese zählen wir wegen ihrer Befreiung von allen Autoritätsdogmen zur Humanität, und wir müssen sie uns als rational-allgemeinmenschlich denken, denn die moralischen Werte fließen uns aus ihrem rein formalen Sollcharakter zu. Von diesen Werten sind unterschieden die realen Kulturwerte, die man nur im Sinne der griechisch-antiken Ethik als ethische Werte bezeichnen kann. Aber das Moralische ist gerade wegen seiner vernunftnotwendigen Geltung nicht imstande, die historischen Kulturbildungen entscheidend zu beeinflussen und ist daher als Maßstab für die Kultursynthese nicht geeignet.[61]. Es ist wohl eine notwendige Voraussetzung für jede Kulturbildung, denn auch die Kulturwerte appellieren an uns mit einem Sollen, setzen also in uns die Bereitschaft voraus, einem Sollen Gehör zu schenken, was ja das Wesen des Moralischen ist. Aber das Moralische ist neben den materiellen Werten das Schwächere, setzt sich schwerer durch, ist an die individuelle Willensfreiheit gebunden, während jene „sich durch ihre inhaltliche Wucht, zugleich Phantasie und Tätigkeitstrieb beschäftigend, breiter und massiger durchsetzen."[62]) „Es unterliegt leichter den Versuchungen des Bösen", und wenn letzteres auch die Kultur zerstören kann, so hat diese doch „eine gewisse Selbständigkeit und Dauer ihm gegenüber."[63]) Das Moralische kann also nicht Maßstab der Kultursynthese sein, es ist nur eine der Kräfte und Bedingungen, die neben den anderen in Betracht gezogen werden müssen. Geschichtsphilosophie hat es mit Kollektivbildungen zu tun und daher ihre Begriffe aus der Individualität und nicht aus der Allgemeingültigkeit der moralischen Imperative zu schöpfen. Dieses Moralische bleibt eine Sache der persönlichen Ethik, die Geschichtsphilosophie aber muß sich an die Kulturwerte halten.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich die Beantwortung der Frage nach dem Universalen in der Geschichte.[64]) Die Aufgabe der Geschichtsphilosophie ist nicht, letzte endgültige Menschheitsziele zu formulieren, die nur in vollendeter Menschengemeinschaft realisiert werden können, denn es gibt keine Konstruktion des universal-historischen Prozesses, sondern ihre Aufgabe ist nur, aus dem individuellen Kulturkreis die Synthese zu bilden, die ihn zusammenfaßt und weiterbildet, wobei Synthese etwas historisch Individuelles sein muß. Die Ausbreitung über die ganze Menschheit ist davon ganz unabhängig, aber Troeltsch bemerkt auch, daß das Individuelle in ein Universales eingebettet ist. Das muß man schließen aus der Möglichkeit gegenseitigen Verstehens und dann aus der Gemeinsamkeit des Gegensatzes zwischen Kultursollen und Natur. Das deutet auf

---

[61]) S. 197, 198.
[62]) S. 198.
[63]) S. 198.
[64]) S. 198, 199.

einen einheitlichen geistigen Grund hin, ob aber dieser auf Erden jemals sichtbar wird, ist ungewiß; das endgültige Ziel kann nur geahnt, aber nicht als irdisch erreichtes Ziel gedacht werden.

C.

Begründung der Lösung des Maßstabsproblems aus der Wertlehre

Troeltsch hat also das Maßstabproblem, d. h. das Problem der Bildung und Schaffung der Kultursynthese aus der Geschichte heraus durch den Begriff der Individualität gelöst. Denn in diesem Begriff erfolgte die Verbindung des Maßstabs der immanenten Kritik mit dem der gegenwärtigen Kulturbildung, da ja einerseits die Individualität die immanente Kritik erfordert, andererseits aber ist auch die gegenwärtige Maßstabbildung eine individuelle Schöpfung, wie sie ja auch kommenden Historikern als solche erscheinen wird, da wir die Schöpfungen der Vergangenheit auch als individuelle ansehen.[65]) Aber in der gegenwärtigen Maßstabbildung erscheint das Individuelle nicht nur als einmalige und besondere geschichtliche Tatsache, sondern auch als jedesmalige besondere Verkörperung eines besonderen Ideellen, als Verwirklichung eines besonderen Seinsollenden. Mit dieser Bedeutung des Individuellen ist die Spannung zwischen Tatsache und Idee aufgehoben, denn der besonderen Tatsache, hier unserer Gegenwart, entspricht auch eine besondere Idee, auch die Verbindung der gewesenen ideellen Tendenzen mit den noch zu schaffenden ist damit gegeben. Die Verbindung selbst kann nur durch Tat und intuitive Schöpfung gefunden werden, für die dann das Bewußtsein, den inneren Zug der Historie erfaßt zu haben, die Zustimmung des Gewissens und die Bewährung in der Erfahrung die einzigen Bürgen für ihre Objektivität sind.[66])

Damit aber hat Troeltsch den Boden der Empirie verlassen und das Reich der Wertlehre betreten. Da er nun gezeigt hat, daß für die Maßstabbildung in der Historie der Begriff der individuellen und nur relativ gültigen Werte notwendig ist, muß er vom Boden der allgemeinen Wertlehre aus die Berechtigung seines Maßstabsbegriffs erweisen. Troeltsch findet, daß die Fragestellung des Neukantianismus hinsichtlich des Verhältnisses der Wertlehre zu den Erfahrungswissenschaften, ob sie empirische oder apriorische, formale oder materiale Wissenschaft sei, das Problem zu sehr vereinfacht.[67]) Denn jede Wissenschaft ist eine Mischung von apriorischen Formungsprinzipien und Erlebenswirklichkeiten, also wird auch die Wertlehre weder rein formal noch empirisch sein. Auch sie zeigt Formungsprinzipien der Wirklichkeit, die aber, da sie mit ihr aufs engste verknüpft sind, aus der Analyse dieser Wirklichkeit selbst gefunden werden müssen. Der Unterschied gegenüber den Realwissenschaften besteht

[65]) S. 200.
[66]) S. 200.
[67]) S. 207 ff.

darin, daß ihre Formungsprinzipien keine seinswissenschaftliche Verknüpfung der objektiven Wirklichkeit zur Aufgabe haben, sondern eine normwissenschaftliche Beurteilung der Erfahrungswirklichkeit. Aber diese normwissenschaftlichen Prinzipien sind unlösbar mit dem realen Leben verknüpft, müssen daher von den tatsächlichen Lebensinhalten aus gefunden werden, nicht durch eine Apriori-Konstruktion. Dann wirken diese Prinzipien auf die Gestaltung des Lebens wieder zurück.[68]) Daher muß eine umfassende Phänomenologie das Wesensgesetz der Werte aus den tatsächlichen Werten selbst zu entdecken suchen, das dann ein tief im Sein verwurzeltes Sollensgesetz sein muß. Die Vereinheitlichung der Werte hat dann die Bedeutung, „das Lebewesen als ein grundsätzlich nicht betrachtendes und abspiegelndes, sondern als ein praktisch handelndes, auswählendes, kämpfendes und strebendes zu zeigen, bei dem alle bloße Intellektualität und alle bloße Betrachtung letztlich im Dienste des Lebens, sei es des animalischen, sei es des geistig persönlichen steht."[69]) Die Einheitlichkeit der Werte gliedert sich dann in animalsche Lebenswerte und geistig persönliche Kulturwerte, „welchen letzteren der formale Charakter der Gesolltheit und Aufgegebenheit zukommt." Innerhalb dieser ist dann wieder eine Spaltung zwischen den Folgerungen formaler Gesolltheit, den moralischen im engeren Sinne, und den kulturellen Sachinhalten. Das Endziel der Analyse muß wiederum eine Synthese aller Werte sein, deren Voraussetzung das religiöse Vertrauen auf eine letzte Einheit ist, denn die Frage der Existenz und Herkunft der Werte führt notwendig in das Gebiet der Metaphysik. Ganz klar wird aber die Problemstellung der Wertlehre erst dann, wenn wir auf die Wurzel aller modernen Philosophie zurückgreifen, nämlich auf die Cartesianische Bewußtseinsphilosophie.[70])

Denn nur die Terminologie der Wertlehre stammt von Lotze, ihre Problemstellung aber datiert von Descartes an. Denn von jetzt ab waren neben Vorstellungen auch Gefühle und Wollungen als Inhalte des Bewußtseins erkannt, im Gegensatz zu der bisher herrschenden Lehre von den Gütern und Zwecken, die objektive Geltung hatten, und denen gegenüber das sinnliche Affektleben eine unwichtige Seite des Daseis bildete. Descartes aber machte diese Güter zu Bewußtseinstatsachen.[71]) Daraus zog Locke die empiristische Konsequenz und wollte alle praktische Kulturbedeutung aus Lust, als dem hervorstechendsten Gefühlsinhalt des Bewußtseins ableiten.[72]) Die Rationalisten des Kontinents dagegen behielten auch jetzt in der praktischen Philosophie die Scheidung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft bei, sie führten aber doch alle Werte auf den Intellekt zurück, d. h. sie wurden auch aus der bewußtseinsimmanenten Tatsache des Intellekts entwickelt. Und so nahm die Wertlehre ihren weiteren Fortgang, wobei

---

[68]) S. 202.
[69]) S. 203.
[70]) S. 204 ff.
[71]) S. 205, 206.
[72]) S. 206.

der Cartesianische Ausgangspunkt der Betrachtung der Werte als subjektiv immanente beibehalten wurde. Bei dieser Einstellung aber war das einzige Mittel der Unterscheidung der animalischen Lebenswerte von den objektiven, ethischen Kulturwerten, die Aufweisung der Allgemeinheit der letzteren,[73]) wobei bei den Empiristen die tatsächliche Allgemeinheit, bei den Idealisten die ideelle und anzuerkennende Allgemeingültigkeit ausschlaggebend wurden. Bei dieser Einstellung mußte die Bedeutung des Individuellen, das sich in der Geschichte in immer neuen Formen und Gestaltungen zeigt, verloren gehen und eine ungeheure Inkongruenz zwischen den tatsächlichen, individuellen Wertbildungen und dem allgemeinen Wertsystem entstehen.[74]) Diese auf Allgemeinheit basierenden Wertlehren verkennen aber „die in der Historie vorliegende echte Individualität als besonderes und bestimmten Lagen entsprechendes Ineinander von Sein und Sollen, Tatsächlichem und Ideellem, und sie verkennen die unerschöpfliche und unberechenbare Produktivität der Historie, die immer neues Individuelles hervorbringt und darum nicht allgemeine Wesensgesetze individualisiert, sondern überhaupt auf immer neue und unberechenbare Wertbildungen uns gefaßt macht.“[75])

Deshalb ist eine Reform der Wertlehre in der Weise notwendig, daß die historische Individualität mit ihren besonderen Wertbildungen von ihr aus verständlich wird. Das kann nur durch eine Kritik des Descartes'schen Ausgangspunktes geschehen. Zwar müssen wir, wie jede moderne Philosophie vom Bewußtsein ausgehen, aber der Träger des Bewußtseins, das „Ich“ muß anders aufgefaßt werden, als es irrtümlicherweise geschieht. Das „Ich“ darf nicht als leer und isoliert angenommen werden, als etwas, das nur mit den formalen Fähigkeiten des Vorstellens, Fühlens und Wollens ausgestattet ist, also als ein die Bewußtseinstatsachen nur ordnendes Prinzip angesehen werden, woher dann die Richtung auf das Allgemeine kommt. Sondern man muß es in Anschluß an Leibniz als eine lebendige Monade betrachten,[76]) die virtuell und jedesmal in verschiedenem Umfang das Allbewußtsein in sich befaßt, wie dieses wiederum das Ich in sich einschließt. Dann ist es möglich, die Werte in ihrem subjektiven Relationscharakter zu verstehen, „der aus dem praktischen Charakter und den praktischen Zielen alles bloß Seienden, d. h. aus dem alles erfüllenden Leben stammt.“[77]) Dann werden fremde, vergangene oder zukünftige Werte als eigene empfunden werden können, „da wir die fremden Iche zugleich in uns tragen.“ Die Ueberstimmungen der Wertungen sind dann verständlich, da alle aus demselben Grund des Allebens hervorgehen, das wir alle in uns tragen. Die animalischen Lebenswerte können von den objektiven Kulturwerten unterschieden werden, weil diese letzteren direkter Ausfluß des gött-

[73]) S. 207 ff.
[74]) S. 208 ff.
[75]) S. 208.
[76]) S. 209 ff.
[77]) S. 209.

lichen Geistes sind, an dem wir als Einzelwesen partizipieren.[78]) Durch Wagnis, d. h. durch aus Selbstbesinnung entspringende eigene Setzung können Unklarheiten und Trübungen überwunden werden. Und die Tatsache der Individualität erfährt erst bei dieser Ich-Deutung eine befriedigende Erklärung, indem die am Alleben partizipierenden Einzelwesen in Abhängigkeit von besonderen Umständen und Bedingungen sind und daher den allen gemeinsamen göttlichen Lebensgrund jedesmal auf eine ihnen eigentümliche Weise widerspiegeln und dies sowohl hinsichtlich der Befriedigung animalischer Bedürfnisse, als auch hinsichtlich der geistigen Einstellung bei Erfassung der göttlichen Ideen. Trotz vielfach sich wiederholender Gleichartigkeit ist daher der Mensch immer ein historisch-individualisiertes Wesen, aber dies ist für ihn nicht bloß tatsächliche Bestimmtheit, sondern eine gesollte Aufgabe, die er jedesmal zu verwirklichen hat.[79])

Individualität ist daher der zentrale Begriff der Wertlehre.[79]) Sie ist die Vereinigung von Tatsächlichem und Ideellem, Gegebenem und Aufgegebenem und somit gleichbedeutend mit Wertrelativität. Diese ist nicht Relativismus und Anarchie, sondern das stets „bewegliche und neuschöpferische, darum nie zeitlos und universal zu bestimmende Ineinander des Faktischen und des Seinsollenden.“[79]) Das Individuelle nun ist nicht ohne weiteres da, sondern es muß erst geschaffen werden; es wird also kein „pflanzenhafter Naturalismus“ vertreten. (Gegen Organologie und Spengler.) Es ist nichts Aesthetisches nur zum Genießen da, sondern eine Aufgabe und Pflicht, zugleich „eine sehr nüchterne und praktische Weltorientierung über Möglichkeiten und Voraussetzungen der Situation.“[79]) Es ist auch keine bloß logische Kategorie (wie bei Rickert), sondern eine metaphysische Realität. Und so muß die Individualität in das Gebiet der Metaphysik führen, welche eine unerläßliche Voraussetzung ist für das Hervorgehen der historischen Individualitäten und ihrer Wertbildungen aus dem gemeinsamen göttlichen Urgrund, sonst ist ja alles nur zufällig.[80]) In der Wertrelativität erfassen wir ein Absolutes, deshalb ist sie nicht bloß Relativität. Es wird ein göttlicher Lebensprozeß vorausgesetzt, der an jedem Punkt in einer diesem Punkt entsprechenden Weise ergriffen und gestaltet werden kann. Und auf das Letztere kommt es besonders an, „denn es ist ein Wille zum Schaffen und Formen, der in den endlichen Geistern zur Selbstgestaltung aus göttlichen Grund und Trieb wird.“[81]) „Und diese verschiedenen Punkte müssen unter sich nach einer bestimmten Regel zusammenhängen und aufeinander folgen, die das Wesen des Werdens des göttlichen Geistes ausmacht und sich in allen Zufällen und Willensverwirrungen oder Willensversagungen dennoch durchsetzt.“

Mit dem Begriffe der Werterelativität wollte Troeltsch eine

---

78) S. 210.
79) S. 212 ff.
80) S. 212 ff.
81) S. 212.

Verbindung von Kant und der Romantik vollziehen.[82]) Ersterer lehrt die Unterscheidung des Aufgegebenen vom Gegebenen, letztere die Verwobenheit der historischen Kräfte in einer schöpferischen Individualität. Im Begriff der Wertrelativität sind beide Ziele vereinigt.

D.

Das Problem der Entwicklung

Die Maßstablehre Troeltschs führte zur Eliminierung von absoluten, allgemein gültigen Maßstäben und zur Annahme relativer, nur für die eigene Gegenwart gültiger, und von dem handelnden Willen aus der eigenen Vergangenheit herauszuholender individueller Maßstäbe. Mit diesen wird die gegenwärtige Kultursynthese erzeugt. Der Maßstab ist gleichzeitig Betrachtung des Gewesenen und Schaffung des gegenwärtigen Seinsollenden, es ist eine innige Verbindung beider, welche aus dem Strom der Geschichte des eigenen Kulturzusammenhangs schöpferisch erzeugt wird und deren Objektivität nur in der Gewißheit besteht, sich mit dem Ergreifen dieses Kulturmaßstabes in den Gang und in die Entwicklung des göttlichen Lebensprozesses hineingestellt zu haben und somit den historischen Prozeß im Sinne des Absoluten weiterzuführen. Dieses Werden des göttlichen Lebensprozesses bezeichnen wir als historische Entwicklung.[83]) Es gibt nun analog den Werten auch zweierlei Arten von Entwicklung.[84]) Die eine ist die tatsächliche historische Entwicklung, wie sie die individuelle historische Sinntotalität dem objektiv und kritisch forschenden Historiker zeigt, die andere, die universale Entwicklung, welche nicht aus den Tatsachen heraus gefunden werden kann, da sie den Entwicklungsverlauf der gesamten Geschichte auf ein endgültiges allgemeines Ziel hin zum Inhalt haben soll. Auch hier muß sich die Frage nach dem Verhältnis des Entwicklungsbegriffes der empirischen Historie zu dem geschichtsphilosophischen Begriff einer universalen Entwicklung ergeben, und wir kommen somit, nachdem wir bis jetzt das Maßstabproblem behandelt haben, zum zweiten Hauptproblem der materialen Geschichtsphilosophie, zum Problem der Gewinnung der Universalentwicklung aus den Einzelentwicklungen der historischen Individualitäten. Denn historische Entwicklung hat als Thema den Werdegang historisch-empirischer Werte, die Universalentwicklung aber wird an dem allgemeingültigen Wertsystem gemessen. Die Universalentwicklung darf nicht a priori konstruiert werden, sondern wir müssen zu ihr von den Begriffen der empirischen Historie aufsteigen. Die Frage ist nun wiederum, wie es möglich ist, von empirischer Historie zu geschichtsphilosophischer Erkenntnis zu gelangen. Troeltsch hält nun wiederum eine Heerschau ab über alle möglichen Lösungen dieser das Verhältnis der beiden Entwicklungsbegriffe betreffenden Frage, wie sie von den Philosophen verschiedenster

---

[82]) S. 218.
[83]) S. 221, 222.
[84]) S. 224.

Richtungen gegeben werden und findet wiederum, wie früher bei der Untersuchung des Verhältnisses zwischen empirischem und allgemeingültigem Wertmaßstab, daß alle diese Versuche, die Spannungen zwischen Empirie und geschichtsphilosophischer Forderung zu beheben, nicht gelungen sind. Und auch hier wollen wir aus den uns schon bekannten Gründen der eigenen Lösung Troeltsch's seine Kritik an Rickert von dem Entwicklungsproblem aus, vorausschicken. Da nun aber die Fassung des Entwicklungsbegriffes aufs engste mit dem System des Denkens zusammenhängt, muß die Rickert'sche philosophische Anschauung in dem ganzen Umfang dargelegt werden, damit von da aus erklärlich wird, was für ihn der Entwicklungsbegriff bedeutet und damit die Kritik an den Punkten einsetzen kann, welche eben eine lebensvolle Auffassung des Entwicklungsbegriffes erschweren oder unmöglich machen.[85])

Zuerst kommt das innere Verhältnis des logischen Subjekts, hier des Historikers, zu der spezifischen Art seines Gegenstandes, also des historischen Lebens, in Betracht.[85]) Rickert konstruiert die Geschichtslogik aus der speziellen logischen Zwecksetzung heraus, welche die Erfassung des Individuellen in der Erfahrung zum Ziel hat, im Gegensatz zum logischen Zweck der Naturwissenschaften, der Erfassung der allgemeinen Gesetze. Die speziellen Unterschiede der Geschichte gegenüber den Naturwissenschaften liegen also in der logischen Zielrichtung des nach Willkür zwischen den logischen Möglichkeiten wählenden Subjekts, nicht im Gegenstande. Rein logische Bedürfnisse sind entscheidend, ob das Denken die Abstraktionstätigkeit in der Richtung des Generalisierens oder Individualisierens vollzieht, nicht die reale Beschaffenheit der gegenständlichen Erfahrung, deren Gegenstände auf diese Weise erst durch jene logischen Prozesse entstehen.[86]) Wenn sich also auch „Natur" als Gegenstand des Allgemeinbegrifflichen und „Kultur" als solcher des Individualbegrifflichen gegeneinander abgrenzen, so entscheidet über diese Abgrenzung das jeweilige Interesse, aus dem heraus irgend ein Teil aus der an sich einheitlichen Erfahrungswirklichkeit herausgehoben und bald der Natur, bald der Kultursphäre zugeordnet wird. Da beide Methoden gleichzeitig und nebeneinander auf dieselbe Wirklichkeit angewendet werden können, so ist es möglich, von einem Standpunkt das Ganze der Welt mit Einschluß des Menschendaseins als Natur von einem anderen alles mit Einschluß der Körperwelt, die dann als vorbereitende Geschichte gedacht wird, als Kultur zu behandeln. Daß in der Geschichte mehr die idiographische, in den Naturwissenschaften die nomothetische Methode zur Anwendung gelangt, soll in dem verschiedenartigen Interesse begründet sein, das in diesen Wissenschaften zur Geltung kommt, denn in der Geschichte ist unser Erkenntnisinteresse mehr auf das Individuelle, in den Naturwissenschaften mehr auf das Allgemeine gerichtet. Bei gemischten Interessen kommen Wissenschaften zustande, die mit gemischten Methoden bearbeitet werden, wie Geologie, Astronomie,

---

[85]) S. 228.
[86]) S. 229.

Anthropologie usw., in denen Individuelles und Allgemeines in gleicher Weise vorkommt. „Immer ist nicht der Gegenstand entscheidend, sondern das Interesse, das den Gegenstand erst aus dem Kontinuum der Erlebniswirklichkeit ausscheidet und ihn durch die mit dem Interesse verbundenen Methoden erst entdeckt und formiert.“[87]) Deshalb lehnt Rickert auch die Herleitung der historischen Methode aus der Psychologie ab; der historische Gegenstand muß eben durch ein besonderes Abstraktionsverfahren aus der ungeschiedenen Erlebenswirklichkeit hervorgebracht werden, nicht aus den inneren Beschaffenheiten und Geschiedenheiten dieser selbst.[88])

Aber eine derartige Versetzung der Gegenstandserzeugung in das Subjekt wird dem Historiker. der seinen Gegenstand als spezifische Realität auffaßt und zu den logischen Regeln instinktiv. durch Versenkung in die lebendige Wirklichkeit kommt, sehr gewaltsam und befremdend erscheinen. Die Historie hat ja doch alles Interesse daran zu erkennen, „wie es gewesen ist“.[89]) Nun wird Rickert zwar entgegnen, daß der Sondercharakter des historischen Gegenstands keine Illusion sei, nur könne er nicht aus dem Gegenstand heraus begründet werden, sondern nur aus der vom logischen Subjekt ausgehenden Wertlehre. Denn durch die Beziehung auf einen in ihm realisierten Wert, der den Handelnden in ihnen vorgeschwebt hat, werden die historisch bedeutsamen Tatsachen zu einer besonderen Individualität zusammengeschlossen und erst dann für den Historiker interessant. Dabei erscheinen die Werte vom Subjekt auch an sich naturwissenschaftlich behandelbaren Tatsachen beigelegt, „einerlei, ob es sich um die eigene Selbstempfindung der ehemalig Handelnden und ihre damaligen Zwecksetzungen oder um unsere heutigen Bewertungen vergangener Wertverwirklichungen und -strebungen handelt.“[90]) Auf diese Weise scheint die Kultur oder das wertbezogene Handeln innerhalb der individualisierenden Wirklichkeitsbetrachtung aus der Allgemeinheit des bloß Besonderen herausgehoben, also der Sondercharakter der Historie genügend gewahrt zu sein; denn nicht alles Individuelle ist geschichtlich bedeutsam, sondern nur wertbezogenes Individuelles. Aber den Historiker wird diese Charakterisierung des historischen Gegenstandes als durch Wertbezug entstanden nicht zufrieden stellen.[91]) Denn er ist aufs festeste von der gegenständlichen Besonderheit der Geschichte überzeugt und beruft sich aus dieser Gewißheit heraus „auf Freiheit und Spontanität. auf die nachfühlbare und reproduzierbare Innerlichkeit des historischen Lebens.“ Die komplizierte Verbindung des Individuellen mit dem Werte kann diese Tatsachen des historischen Lebens nicht erklären.

Ferner ergibt sich bei der Rickert'schen Annahme einer Erzeugung der verschiedenen wissenschaftlichen Erfahrungsgebiete durch verschiedene formale Bewußtseinszwangsregeln eine Schwierigkeit in

---

[87]) S. 229, 230.
[88]) S. 230.
[89]) Vergl. A. Lewkowitz, Religiöse Denker der Gegenwart, S. 56.
[90]) S. 230.
[91]) S. 231.

der Ungleichartigkeit, mit der diese denklogischen Umformungen des einheitlichen Wirklichkeitsmaterials vor sich gehen. Denn die logische Umwandlung des Materials in Natur erstreckt sich bei Rickert auf die gesamte Wirklichket einschließlich der menschlichen Geschichte, während die Umbildung zur Kultur nur den Stoff der menschlichen Geschichte mit ihren etwaigen naturhaften Vorstufen und Zusammenhängen trifft. Also scheint der Bewußtseinszwang auf diesen beiden Erfahrungsgebieten doch nicht gleich stark zu wirken, Natur und Kultur sind nicht gleichartige und parallele Begriffe der Wirklichkeitsformung. Sondern durch die Heranziehung der Wertlehre hat die Kultur eine Sonderstellung gegenüber der Natur gewonnen und Rickert hat somit die Sonderstellung des historischen Gegenstandes tatsächlich anerkannt.[92]) Aber seine subjektive Einstellung und wertbeziehende Betrachtungsweise kann diese Besonderheit des Gegenstandes nicht genügend begründen. Wohl ist die logische Einstellung gegenüber den geschichtlichen Tatsachen notwendig, denn nur sie allein kann das Erfahrungsmaterial in wissenschaftliche Gliederung bringen. Aber sie darf nicht dem Gegenstand so fremd und äußerlich gegenüber stehen.[93]) sondern sie muß mit ihm innerlich verknüpft sein, nur dann kann sie der Eigenart des Gegenstandes erkenntnismäßig gerecht werden, „die Eigentümlichkeit des Gegenstandes und sein durch die Wertlehre allein nicht zu erschöpfender Realunterschied von der gesetzlichen Körperwelt und der bloßen allgemeinen Gesetzlichkeit der seelischen Elementarvorgänge muß zu seinem Rechte kommen."[93]) Das Material für die historische Darstellung ist ganz anders und komplizierter gestaltet als das der Naturwissenschaften, und man muß daher zum gewöhnlichen Sprachgebrauch zurückkehren und den Begriff Natur auf die gesamte physische und körperhafte Elementarwelt, den Begriff der Kultur und Geschichte aber nur auf die Entwicklung des menschlichen Geistes und seiner Vorstufen beschränken. Rickerts Lehre ist noch zu sehr von dem Kantischen Naturbegriff beeinflußt, der sich über alles Sein erstreckt und dem Rickert „die ihn individualisierende Kulturwissenschaft als bloße Deutungsparallele zur Seite gesetzt hat", was in Wahrheit aber undurchführbar ist.[93]) Die Unterscheidung zwischen Natur und Kultur muß daher in den Gegenstand selbst verlegt werden, wenn dies auch zu metaphysischen Annahmen führt. Denn auch der Entwicklungsbegriff bezieht sich auf „innere Eigentümlichkeiten des historischen Gegenstandes, die zwar in der auffassenden Subjektivität mitenthalten, von dieser aber nicht erzeugt werden."[94]) Bei dem Ineinander von Gegenstand und Methode, wird man der Methode nur dann gerecht, wenn auch der Gegenstand, in unserem Falle die „innere Bewegtheit des historischen Lebens", seine vollste Berücksichtigung erfährt.

Zweitens ergibt sich eine Schwierigkeit der Rickert'schen Theorie, wenn wir das Verhältnis der immer neue individuelle Bildungen

---

[92]) S. 231.
[93]) S. 232.
[94]) S. 233.

hervorbringenden Historie zu einem aus ihr sich herausarbeitenden Gesamtsinn und -ziel zum Problem machen. Es ist nun nicht zu finden, daß diese Frage bei Rickert eine Lösung gefunden hat, die das spezifisch-historische Denken befriedigen könnte. Für Rickert klafft in Wahrheit ein Gegensatz zwischen den individuellen Wertungen und dem allgemeinen, vernunftnotwendigen rationalen Wertsystem.[95]) Aber gerade aus der Bedeutung des Individuellen bei Rickert entsteht der große Widerspruch zwischen den tatsächlichen Werten und dem allgemeinen Wertsystem. Denn wie ist es möglich, von den ersteren zu einem allgemeinen Wertziel aufzusteigen? Bei Rickert erfährt das rational-vernünftige Endziel, dessen Widersprüche bei den anderen Denkern nicht so auffällig sind, gerade durch die Idee des Individuellen eine gründliche Störung und da letztere dem historischen Denken in der Tat durchaus entspricht, ist die von Rickert vollzogene Verbindung der Individualitäten mit dem abstrakten allgemeingültigen Vernunftziel um so unerträglicher für den historischen Sinn.[96]) Es bleibt da nach Troeltsch nur übrig, den individuellen historischen Gebilden und ihren besonderen Wertungen entsprechend auch die Ziele als individuell anzunehmen. Auf die Gewinnung eines absoluten Wertsystems aus der Geschichte muß verzichtet werden und man muß sich damit begnügen, nur die der gegenwärtigen historischen Situation entsprechenden individuellen, relativ-gültigen Maßstäbe aus der Geschichte des eigenen Kulturkreises zu erzeugen. Aber bei Rickert ist die Sache umgekehrt. „Nicht die Zielsetzung wird durch das Historische individuell bestimmt," sondern die Auslese der gewesenen tatsächlichen Tendenzen erfolgt durch Messung an den allgemeinen Vernunftzielen und wird erst dadurch angeblich objektiv bestimmt, so daß die Geschichtswissenschaft an Objektivität der Naturwissenschaft ebenbürtig wird. „Diese Verbindung der gewesenen Wertungen, die völlig individueller Art sind, mit einem allgemeingültigen Vernunftziel, das zugleich als heuristisches Prinzip, Maßstab und Beleuchtungsmittel der Historie dient, ist mit Recht als gänzlich unhistorisch empfunden worden."[97]) Die besondere Schwierigkeit liegt in dem dabei vorausgesetzten Entwicklungsbegriff, dem jede Begründung im Wesen des Lebens ebenso fehlt wie beim historischen Gegenstand, nur daß dieses Fehlen hier noch stärker empfunden wird." Für Rickerts Neukantische Wertlehre und Geschichtsphilosophie ist die Entwicklung einerseits eine Beziehung der Vorgänge auf die in ihnen tatsächlich sich auswirkenden Tendenzen und andererseits wiederum dieser auf die hinter ihnen stehenden allgemeinmenschlichen und rationalen Werte.[97]) „Die Entwicklung erscheint als Arrangement des Darstellers, der die Tatsachen so behandelt, als ob sie der Verwirklichung von Werten, und zwar zunächst von individuell-konkreten historischen und dann von dahinterstehenden allgemeingültigen menschheitlichen, dienten.[98]) Der wahre Historiker aber empfindet die Ent-

---

[95]) S. 233; Vergl. in dieser Abhandlung S. 46 ff.
[96]) S. 234.
[97]) S. 234.
[98]) S. 234, 235.

wicklung als die innere Bewegung des Gegenstandes selbst, in die man sich intuitiv versenken kann und muß, und aus dem heraus, wenn es sich um unsere eigene Zukunftsgestaltung handelt, „die jedesmal neuen und lebendigen individuellen Weiterbildungen gestaltet werden müssen.“ Auch hier verlangt die Entwicklung durch ihre Verlegung in den historischen Gegenstand eine metaphysische Bedeutung.[99])

Drittens zeigt sich die Schwierigkeit, wenn Wesen und Bedeutung des Entwicklungsbegriffs selbst zur Diskussion stehen. Da zeigt sich der Gegensatz der Rickert'schen Annahme zu den Erfordernissen des historischen Denkens in besonderem Maße. Die Ursache liegt in der grundsätzlichen Haltung seines Denkens, nämlich in seinem Anschluß an den Kantischen Erfahrungsbegriff.[99]) Rickert stellt die Frage nach der Möglichkeit der gegenständlichen Erfahrung, die Kant im Hinblick auf die Naturwissenschaften gestellt hat, jetzt hinsichtlich der Geschichte. Die Konstituierung der Gegenständigkeit, also des geschlossenen ruhenden Objekts, ist sein Hauptinteresse. „Er geht, wie Kant, auf Gegenstände möglicher Erfahrung, so auf Umgrenzung individueller Gebilde“, und so wie Kant erst nachträglich seine Gegenstände in Bewegung bringt, „so läßt er seine durch Individualbegriffe und Wertakzente ruhenden historischen Objekte erst weiterhin durch eine Betrachtung in Beziehung und Fluß versetzen, die sie als Verwirklichungen von Werttotalitäten betrachtet.“[100]) Rickerts Interesse ist also „in erster Linie ein statisches und erst in zweiter Linie ein dynamisches und dazu kommt, daß die dynamische Beziehung noch viel mehr von außen her als beziehende Tätigkeit des logischen Subjekts kommt, als die statische Fixierung des Gegenstandes selbst.“ Damit ist die innere Dynamik des Geschehens, das den Historiker am meisten beschäftigende und für ihn am meisten aus dem Objekt erwachsende Problem erstens in zweite Linie gerückt und dann zur Auffassung des Subjekts geworden.[101]) Rickert kann diese Schwierigkeit nicht lösen, denn von seinem streng antimetaphysischen Standpunkt aus muß er erst durch Vernunftzwang die Gegenstände hervorgehen und dann unter sich nach der logischen Form der Zeit sich verbinden und beeinflussen lassen. „Für ihn existiert nur der mathematische Begriff der Zeit und nicht der Begriff der historschen Zeit oder konkreten Dauer.“ Das kommt von seiner Grundrichtung auf bloße, den Raumdingen analoge Gegenständigkeit und bewirkt die völlige Unmöglichkeit eines echten Entwicklungsbegriffes.[102]) Rickert kann daher individuelle Gegenstände in kleinere Teile auflösen und diese dann wieder in zeitlichen und kausalen Reihen verbinden, aber es ist immer nur eine Auflösung und Wiederverbindung von Stadien; es ist kein innerer Zug vorhanden, der sie durchzieht und miteinander sinnhaft verknüpft. Mit der Umgrenzung des historischen Gegenstandes hält Rickert seine Hauptaufgabe für gelöst. Alles

---

[99]) S. 235.
[100]) S. 235, 236.
[101]) S. 236.
[102]) S. 236, 237.

weitere ist etwas zu der eigentlichen Aufgabe nur Hinzutretendes. Rickert sagt: Der Historiker faßt Werdegänge und Veränderungsreihen als notwendige Einheiten auf, so daß die Elemente ihre Begriffe wegen der Wertbeziehung zusammen gehören, er schließt sie aber nicht nur nach außen ab, sondern vermag sie in einer Reihe einander folgender einzelnen Stadien zu verlegen, aus denen sich der historische Prozeß zusammensetzt.[103]) Das geschieht mit Hilfe der Anschauungsformen und Begriffe der Zeit und der Kausalität, „die ein als das Wertergebnis der Entwicklung sich jeweils empfindendes Resultat in den aufeinanderfolgenden Akten von Anfang bis zum Ende verfolgen lassen, wobei die Ansetzung des Anfangs und des Endes von der Problemstellung des Historikers anfängt. Also Auffassung eines individuell-historischen Bestandes als des der betreffenden Geschehensreihe vorschwebenden Zieles und Auffassung des ganzen Prozesses, als ob er sich in einer bestimmten Richtung auf ein bestimmtes Ende hin bewegt."[104]) Also Rickert kennt keinen inneren Zusammenhang des geschichtlichen Geschehens, wie er uns aus der historischen Dynamik aufgeht, sondern nur isolierte Teilstrecken, welche durch unsere Auffassung miteinander verknüpft werden. Das ist die Folge davon, daß Rickert für den Entwicklungsbegriff der empirischen Historie nur den Kantischen Kausalitätsbegriff kennt.[105]) (Die Erweiterung dieses Begriffes zur Individualkausalität ändert ja nichts an seinem Grundcharakter.) Rickert kommt daher wie alle Kantianer zu keinem universalgeschichtlichen Bild, sondern stellt nur das Ideal oder das absolute Wertsystem der Geschichte gegenüber. Der Grund liegt im Mangel jedes dynamischen Entwicklungsbegriffs.

In dieser Kritik wurde die Troeltsch'sche Lösung des Entwicklungsproblems angedeutet,[106]) die ja aus seiner Maßstabstheorie sich von selbst ergibt. Der spezifisch-historische Entwicklungsbegriff ist begründet in dem Wesen des Geistes, sich aus keimhaften Ideen weiter zu entwickeln und ihre Tendenzen in fortwährender Auseinandersetzung mit den naturgegebenen Bedingungen in fortschreitender Weise so zu verwirklichen, daß der Eindruck einer logisch-folgerichtigen Fortbewegung entsteht.[107]) Es ist eine „innere Logik des Werdens" zu konstatieren. Die logischen Konsequenzen aus den keimhaften Voraussetzungen sind nicht im voraus berechenbar, sondern entfalten sich in überraschender Weise aus einem Untergrund des Unbewußten. Aber jede Neuentfaltung sprengt nicht den einheitlichen Rahmen des Sinnes und der Bedeutung, der das historische Gebilde umschließt, sondern erscheint uns als eine Herausentwicklung ursprünglicher, bisher unbewußt gegebener Anlagen in diesem Gebilde. Die Individuen sind dabei nicht bloß „Medien oder Stützpunkte für den logischen Prozeß", denn so wie dieser sich erst in den Handlungen

---

[103]) S. 237.
[104]) S. 237.
[105]) S. 239.
[106]) S. unsere Abhandlung S. 56.
[107]) S. 657 ff.

der Individuen vollzieht, erstehen ihm von diesen aus die verschiedensten Hemmungen und Beschleunigungen.[108]) So entstehen individuelle verstehbare Totalitäten, innerhalb deren die Einzelpersonen noch ihre besondere Bedeutung haben. „Der Entwicklungsbegriff ist daher zunächst auf die Erfassung einzelner, abgeschlossener Kreise eingeschränkt.“ Daraus ergibt sich die Folge, „daß die Methode der Erforschung der Entwicklung oder der durch die Individuen gehenden Zusammenhänge“ ganz verschieden ist von der Methode der den Naturwissenschaften nachgebildeten Fächern, wie Experimental-, Sozialpsychologie und Soziologie, welche die zwischen einzelnen Elementen oder einzelnen Vorgängen sich abspielenden gesetzlichen Wirkungsverhältnisse suchen. Die Methode der Historie sieht die Entwicklung als auf etwas Allgemeines gehend an, sie sieht in der Bewegung die Richtung auf ein sinngemäßes Ziel. Es handelt sich also nicht um einen mechanischen Reihenablauf, sondern um bewegtes Leben. Die Fassung des Entwicklungsgedankens fordert daher mit Recht eine eigene Logik, denn alle Versuche, die historische Logik als einen Teil der Gesamtlogik, sei es kosmischen oder biologischen Charakters, zu betrachten, müssen als gescheitert gelten,[109]) da sich die innere Selbständigkeit des historischen Lebens nicht ableugnen läßt. Diese historische Logik, die sich in dem eigentümlichen Charakter des Entwicklungsbegriffs ausdrückt, ist nicht weiter ableitbar oder erklärbar. Die historische Entwicklung ist daher, nachdem ihr logisches Wesen eine letzte Tatsache bildet, eigentlich kein logisches Problem mehr, sondern hier geht die Frage darum, ob sie nur ein Arrangement der Tatsachen bedeutet, eine aus transzendental-logischer Denknotwendigkeit fließende Ordnung des Erfahrungsmaterials, oder ob mit dem Entwicklungsbegriff der reale Zusammenhang der Dinge in seiner metaphysischen Wirklichkeit erfaßt wird.[110]) Die weitere Bestimmung und Umgrenzung des Entwicklungsbegriffes hängt davon ab, wie der Streit zwischen Lebensanschauern und Formdenkern gelöst wird. Daher muß uns die Erkenntnistheorie weiteren Aufschluß über das Wesen des Entwicklungsbegriffs geben. Und da erklärt Troeltsch seine völlige Ablehnung des neukantischen erkenntnistheoretischen Standpunkts, bei dem Logik und Erkenntnistheorie in der Transzendentallogik zusammenfallen, der Gegenstand erst durch das Denken erzeugt wird, also von den beiden Quellen der Erfahrung, dem Denken und der Anschauung, letztere fast ganz eliminiert wird.[111]) Troeltsch dagegen besteht auf eine Trennung zwischen Logik und Erkenntnistheorie. Logik hat nur die Aufgabe der Ordnung der Erfahrung, dagegen das Verhältnis dieser zur Realität ist ein Problem, das von der Erkenntnistheorie gelöst werden muß, welche sich mit dem Verhältnis von Denken und Sein zu beschäftigen hat. Um aber das Problem des Entwicklungsbegriffes als ein Problem der Erkenntnistheorie behandeln zu kön-

---

108) S. 658.
109) S. 661—672.
110) S. 672.
111) S. 673.

nen, ist wiederum (wie bei der Wertlehre) eine Rückkehr zur Cartesianischen Bewußtseinslehre nötig.[112])

Wenn man von dem festen geschlossenen Einzelbewußtsein ausgeht und von den in ihm enthaltenen Wahrnehmungen und Vorstellungen, so ist eine Fremdheit zwischen Bewußtsein und ihren Inhalten da, mögen sie von außen kommen oder innen erzeugt werden, und es läßt sich keine innere Beziehung zwischen dem Ich und seinen Objekten aufweisen. Deshalb kann es das Bewußtsein nicht weiter bringen, als zu einer o r d n e n d e n Erkenntnis seiner Inhalte, möge sich diese mit Hilfe empirisch erworbener oder a priori gegebener Formen vollziehen.[113]) Körperliche Natur wird mathematisch gesetzlich betrachtet, geistige Erscheinungen der inneren Erfahrung rein psychogenetisch. In beiden Fällen werden Reihen gebildet, die aber durch kein inneres Band mit einander zusammenhängen. Ein solches muß daher durch eine äußerliche Heranziehung von ethischen, religiösen oder ästhetischen Postulaten geschaffen werden, die sich aber mit jenen Reihen nicht innerlich verbinden können. Auch wenn man das psychische Bewußtsein durch ein logisches oder transzendentales „Bewußtsein überhaupt" ersetzt, gelangt man auch nur zu Mechanismus und gesetzmäßig verknüpften Reihenbildungen, die durch Moral oder Werttheorie keine innere Bewegung erlangen können. Da es also nur Ordnungserkenntnisse gibt, aber keine Einsicht in das innere Wesen der Dinge, entsteht in bezug auf die Geschichte die schwerwiegende Frage, ob der in ihr behauptete Entwicklungszusammenhang einer realen Lebenswirklichkeit entspricht, oder nur das künstliche Erzeugnis einer logischen Auslese ist, welche im Interesse einer übersichtlichen Ordnung und Formung des Tatsachenmaterials vollzogen wird und durch die der Eindruck bewirkt wird, als ob es einen sinnhaften Entwicklungszusammenhang gäbe.[114]) Diese Frage kann nur gelöst werden, wenn die Cartesianische Wendung zum Bewußtsein durch eine veränderte Auffassung des Ichs in eine andere Richtung gelenkt wird als die hier aufgewiesene.[115])

Wenn man nämlich das Ich nicht nur als denkendes oder normstiftendes Bewußtsein mit nur formalen Fähigkeiten ansieht, wobei ihm die Inhalte erst gegeben werden müssen, damit es seine formende Tätigkeit ausüben kann, sondern als lebende Monade auffaßt, dann ist eine Lösung möglich, denn diese Monade partizipiert vermöge der unbewußt in ihr liegenden Inhalte am Gesamtgehalte der Wirklichkeit und trägt so vermöge dessen die Außenwelt, die körperliche wie die fremdseelische, virtuell in sich, „um unter gewissen Bedingungen die vom individuellen Bewußtsein erlebten Ausschnitte des Alls als eigene Erlebnis- und Erfahrungswirklichkeit auf das eigene Ich zu beziehen und die darin liegenden zugleich mitgeschauten Zusammenhänge mit logischen Mitteln weit über die bewußten Erfahrungen

[112]) S. 673 ff.
[113]) S. 674 ff.
[114]) S. 674.
[115]) S. 675.

hinaus zu ergänzen."[115]) So hat Leibniz in seiner Monadenlehre das Descartes'sche Ich entwickelt. Für ihn waren deshalb die „die endlichen Geister durchdringenden Zusammenhänge göttlicher Art",[115]) ihre kontinuierliche Bewegung ging in Richtung auf ontologische und teleologische göttliche Lebenseinheit. In der Monade sieht Troeltsch die Lösung des in Rede stehenden Problems, des Verhätlnisses der Einheit zur Vielheit, denn sie bedeutet „die Identität des endlichen und unendlichen Geistes bei Aufrechterhaltung der Endlichkeit und Individualität des letzteren."[116])

Aus dieser Lehre ergeben sich wichtige Folgerungen für die Erkenntnistheorie und damit für das Verständnis der Geschichte. Denn nun ist die Erkenntnis der Außenwelt nicht mehr bloß ihre Ordnung, sondern da wir als Teil des Allbewußtseins sie virtuell in uns tragen, vermögen wir auch in ihren Kern einzudringen und auch das Fremdseelische ist uns dann erkennbar. Damit ist aber dann auch der Streit der Formdenker und Lebensanschauer geschlichtet. „Die im Angeschauten enthaltenen und durch menschliches Denken ausgeweiteten und ergänzten begrifflichen Formen sind die inneren Zusammenhänge des göttlichen Allgeistes, der doch wiederum die ganze konkrete Wirklichkeit umfaßt."[117]) Das Problem des Entwicklungsbegriffes findet also seine Lösung durch die „wesenhafte und individuelle Identität der endlichen Geister mit dem unendlichen Geiste und durch die daraus folgende intuitive Partizipation an dessen konkretem Gehalt und bewegter Lebenseinheit."[118]) Entwicklung hört auf diese Weise auf, nur ein kunstvolles logisches Produkt des Menschen zu sein, sondern wird „eine erschaubare Realität, die zugleich wie alle Realität durchtränkt ist mit Idee, Gesetz und Sinn."[119]) Reines Schauen und tief bohrende Forschung können in den wirklichen Realzusammenhang eindringen, womit dieser aber dann tatsächlich und ideell erkannt wäre.[119])

Doch ist die Identität der Monade mit dem göttlichen Allgeist nur eine bedingte.[120]) Ihre Erkenntnis ist sowohl quantitativ als auch qualitativ beschränkt, denn sie erfaßt einerseits nur einen Ausschnitt der Totalwirklichkeit, den sie sich durch Folgerungen und Ahnungen ergänzen muß, andererseits ist die Intuition, mit der der göttliche Lebensinhalt erfaßt wird, von der realen Berührung mit der Umgebung unseres Körpers abhängig. Alle Erkenntnisse sind an körperliche Bedingungen gebunden, die Logik unseres menschlichen Denkens endet immer in Widersprüche und Antinomien, kurz die Bedingtheit und Unvollkommenheit der Monade gegenüber dem Allgeist ist offensichtlich, unsere Erkenntnis trägt also neben dem Identitätscharakter auch einen ausgesprochen anthropologischen und aus diesem Gegensatz kann uns nur eine annähernde Lösung herausführen. Ja, diese Widersprüche haben Kant bewogen, die Metaphysik

---

[116]) S. 675. Vergl. Windelband, Einleitung in die Philosophie, S. 89.
[117]) S. 676.
[118]) S. 677.
[120]) S. 677, 678 ff.

freizugeben und die Partizipation am göttlichen Geist nur auf das Moralische einzuschränken.[121]) Leibniz führte die Beschränktheit der menschlichen Erkenntnis auf die Verworrenheit des Denkens zurück. Aber der Widerspruch bleibt trotzdem bestehen, da eine vollständige Lösung eben nicht möglich ist. Es gibt nur eine Annäherung an die Intuition der göttlichen Lebensfülle, welche Intuition aber von den Gelegenheitsursachen in hohem Maße abhängig ist. Irrtümer sind dabei nicht ausgeschlossen, daher ist eine fortwährende Mithilfe und Kontrolle durch intellektuelle Hilfsmittel möglich und begründet.[122]) Aber die letzte Gewißheit liegt im Gefühl, „schauend das Reale im einzelnen, wie im Zusammenhang, erfaßt zu haben". „Aber im Geschauten sind die logischen Konstruktionen mit enthalten", die dann hervorgeholt werden und als Hilfsmittel und Kriterien zurückwirken können.[123]) Darauf ist die Anschaulichkeit des Entwicklungsbegriffes begründet. Entwicklungsbegriff ist „Selbsterfassung der inneren geschauten Sinnzusammenhänge des Geschehens mit allen anthropologischen Einschlägen."[123]) „Er geht auf innere Bewegung des Weltlebens zurück und bedeutet Einheit von Sein und Sinn, Tatsache und Idee."[124])

---

[120]) S. 684 ff.
[121]) S. 679.
[122]) S. 685.
[123]) S. 686.

IV.

Das Verhältnis der Geschichtsauffassung der Propheten zu der neuidealistischen Geschichtsphilosophie

Einleitung. Nachdem wir bis jetzt die Geschichtsauffassung der Popheten und dann mit Ueberspringung fast dreier Jahrtausende die neuidealistische Geschichtsphilosophie dargestellt haben, können wir endlich daran gehen, unser eigentliches Thema, nämlich die Frage nach dem Verhältnis dieser beiden Gedankensysteme, abschließend zu behandeln. Daß wir an eine solche Arbeit herantreten, enthält schon die Voraussetzung, daß beide Denkrichtungen, obwohl sie verschiedenen Zeiten und Kulturen angehören, doch irgend etwas Gemeinsames haben, von dem sich erst die Verschiedenheiten abheben können. Als dieses Gemeinsame hatten wir schon im ersten Kapitel die Reflexion über Sinn und Ziel der Geschichte festgestellt und, soweit diese Reflexion ein Teil des religiösen Denkens und Glaubens der Gegenwart ist, wird wohl niemand die Fäden und Beziehungen zu den prophetischen Gedanken übersehen können. Jetzt aber handelt es sich uns darum festzustellen, inwiefern diese auf die Geschichte sich beziehende Gedankenwelt der Propheten sich auch vor dem wissenschaftlichen Denken unserer Zeit behaupten kann, es gilt, uns Klarheit zu verschaffen, ob jene aus religiöser Inbrunst sich emporringenden Ueberzeugungen über Sinn und Ziel der Geschichte sich auch vor dem nüchternen wissenschaftlich-kritischen Denken als haltbar erweisen oder ob sie von dem modernen Denken als Illusion abgelehnt und unter dem Hauche der Wahrheit wie Seifenblasen zergehen müssen. Die Lösung wird von den verschiedenen Standpunkten der Philosophie aus auch verschieden ausfallen. Und wenn wir auch schon jetzt annehmen können, daß der geschichtsphilosophische Idealismus der Gegenwart, als deren Hauptvertreter Windelband, Rickert und Troeltsch anzusehen sind, mit der Geschichtsauffassung der Propheten mehr Berührungspunkte haben wird, als der Naturalismus, so werden wir doch aus der folgenden Darstellung ersehen, daß auch hier bei allem Gleichen bedeutende Unterschiede festzustellen sind, deren innere Gründe aufgedeckt werden müssen. Wir beginnen jetzt mit der Gegenüberstellung der prophetischen Gedanken und der Gesichtsphilosophie Rickerts, da, wie leicht ersichtlich, diese sich mit der Auffassung Windelbands fast vollkommen deckt.

A. Rickert. Der erste entscheidende Punkt, von dem aus erst ein Vergleich zwischen der prophetischen und Rickert'schen Geschichts-

auffassung fruchtbar wird, ist die Tatsache der Anerkennung der Geschichte als ein von der übrigen Natur gesondertes Erfahrungsgebiet, der gegenüber daher auch eine andere Wissenschaftsmethode anzuwenden ist. Die geschichtlichen Tatsachen werden nicht durch die Kategorie des Gesetzes erfaßt, sondern durch die Kategorie des Sinnes und Zweckes. Auf diese Weise wäre die religiöse Erkenntnis der Propheten, daß das geschichtliche Geschehen einen bestimmten Sinn und Zweck hat, mit der philosophisch-geschichtlichen Anschauung Rickerts in Uebereinstimmung. Und dies wäre der Fall auch in der Hinsicht, daß es beide Male ein außerhalb des Geschehens liegender Zweck und Wert ist, der zur Verwirklichung gelangt, d. h. daß wir, wenn wir bei den Tatsachen selbst stehen bleiben, gar nicht zur Erkenntnis dieses überempirischen Wertes kommen können, im Gegenteil, wir müßten da als Prinzip der Geschichte nur die in ihr waltenden Kräfte ansehen. Also scheinen der Prophet und der moderne Philosoph miteinander übereinzustimmen. Doch trifft das nur in sehr bedingter Weise zu.

Vor allem ergibt sich eine bedeutende Differenz in dem verschiedenen Erkenntnisstandpunkt, von dem beide ausgehen, da dieser natürlich auf die nähere Auffassung des Gegenstandes stark wirkt. Der Prophet nimmt die Wirklichkeit als gegeben an; es ist für ihn selbstverständlich, daß die Außenwelt und ihre Geschehnisse selbständig existierende Realitäten sind.

Der wissenschaftlich naive Realismus ist die Erkenntnisgrundlage der Propheten. Daher hat die Geschichte tatsächliche Wirklichkeit und Bedeutung, schon als Schöpfung Gottes kann die Natur nicht Schein oder Erscheinung sein, und was für sie gilt, muß auch für die Geschichte gültig sein. Und somit ist auch die geschichtliche Entwicklung auf ein gottgewolltes Ziel hin etwas unbezweifelbar Reales, göttliche Zwecke und Ziele sind real, wie Gott real ist. Demgegenüber muß die Geschichte für Rickert bei seinem erkenntnis-theoretischen Standpunkt der Bewußtseinsimmanenz alles Wirklichen jeder wahrhaften Realität entbehren. Wenn geschichtliches, d. h. zweckbetontes und zielgerichtetes Geschehen nur dadurch entsteht, daß an sich naturhafte Vorgänge mit der Bewußtseinsform des Wertes erfaßt werden und daher dann so betrachtet werden müssen, a l s o b sie auf die Verwirklichung des Zielwertes hintendierten, dann ist von einer gegenständlichen Realität der Geschichte keine Rede und es gibt daher auch keine Realität des einheitlichen Gesamtzieles.

Wir haben schon aus der Troeltsch'schen Kritik ersehen,[1]) wie es unmöglich ist, auf dem Standpunkt der transzendental-logischen Erzeugung des Gegenstandes zu einer Wirklichkeitsauffassung der Geschichte zu gelangen. Für Rickert müssen daher alle Prinzipien der Geschichte, und damit auch die von den Propheten formulierten, nur Formungs- und Auffassungsweisen der Wirklichkeit sein. Er darf ja bei seinem bewußtseinsimmanenten Erkenntnisstandpunkt die Realität der historischen Prinzipien nicht anerkennen, denn sonst käme es

---

[1]) Siehe oben S. 53 ff., S. 59.

doch wie bei den Propheten zur Metaphysik, und die ist ja aus seinem System unerbittlich verbannt worden.

Aber läßt sich dieser Standpunkt der Immanenz angesichts der Realität der individuellen Geschichtsbildungen noch weiter halten? Kann das Vorhandensein dieser geschichtlichen Wirklichkeit durch die Verschiedenheit der logischen Interessen ausreichend erklärt werden? Wir müssen dies verneinen, sowohl aus den von Troeltsch in seiner Kritik angeführten Gründen, als auch von dem erkenntnis-theoretischen Standpunkt aus, den wir im Anschluß an Messer, Külpe u. a. vertreten, nämlich vom Standpunkt des kritischen Realismus.[2]) Es geht nämlich nicht an, mit Rickert zu erklären, daß eine vom Bewußtsein unabhängige Wirklichkeit undenkbar ist. Man hat die Empfindung einer Ueberrumpelung, wenn man eine solche Behauptung hört. Wohl ist es nicht denkbar, daß eine gedachte Wirklichkeit ohne Bewußtsein möglich ist, aber es ist denkbar, daß eine Wirklichkeit unabhängig vom Bewußtsein existiert. Denn wenn auch diese uns erst durch Denken zum Bewußtsein kommt, so wird sie doch nicht nur gedacht, sondern als existierend gedacht. Man darf nicht die Erkenntnisweise des Gegenstandes zu einer Seinsweise desselben machen, der Gegenstand wird mit Hilfe des Bewußtseins erkannt, existieren kann er aber unabhängig von demselben. Der transzendente Gegenstand ist also eine unabhängig vom Bewußtsein gegebene Wirklichkeit, u. zw. Seinswirklichkeit, nicht bloß irgend ein geltender Wert. Mit der Annahme des letzteren hat auch Rickert die strenge Immanenz durchbrochen und die Aufrechterhaltung derselben durch die Behauptung des bloßen Geltens der Werte erscheint sehr gekünstelt. Denn Werte weisen, wie Troeltsch immer wieder sehr richtig hervorhebt, mit Notwendigkeit auf die Metaphysik hin. Wir haben überhaupt den Eindruck, daß der Immanenzstandpunkt Rickerts in Wirklichkeit nicht das ist, als was ihn Rickert angesehen haben will, sondern daß er sich vielfach vom Transzendenzstandpunkt des kritischen Realismus gar nicht so sehr unterscheidet. Denn das formale „Bewußtsein überhaupt" vermag ja der Wirklichkeit ihre Realität nicht zu nehmen, andererseits bleibt auch für den kritischen Realismus die Wirklichkeit an sich nie ganz erkennbar. Diese ist ein „X", dem wir immer neue Erkenntnisse abringen, ohne es je ganz in Erkenntnis aufzulösen. Den Unterschied zwischen Rickert und dem kritischen Realismus sehen wir somit nur in der Stellung dieses „X", bei ersterem ist es dem Subjekt, bei letzterem dem Objekt zugeteilt. Aber für die Erkenntnis der Geschichte spielt es eine ungeheuere Rolle, wo wir das „X" hinsetzen, denn das „Bewußtsein überhaupt" ist trotz seines formalen Charakters doch hinreichend geeignet, der geschichtlichen Erkenntnis ihren eigentümlichen Wert und Charakter zu nehmen, was bei der wertfreien Naturerkenntnis nicht der Fall ist, da wir es dort mit dem wertfreien Abstraktionsprodukt des Allgemeinen zu tun haben. Wenn wir aber das „X" in das Objekt hineinnehmen, in den Gegenstand der Er-

[2]) Für das Folgende vrgl. Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie.

kenntnis, haben wir die Möglichkeit gewonnen, mit der Möglichkeit einer selbständig existierenden Wirklichkeit auch die Existenz einer von unserem Bewußtsein unabhängigen historischen Realität anzunehmen. Wenn dies von Rickert als wissenschaftlich unzulässige Metaphysik abgelehnt wird, so möchten wir dem mit Troeltsch entgegenhalten, daß die Verbindung des psychologischen Subjekts mit dem formalen „Bewußtsein überhaupt“ ebenfalls ohne metaphysische Annahmen nicht erklärlich ist.[3]) Jedenfalls bestätigt sich uns noch einmal die Feststellung Troeltschs, daß durch die Wirklichkeitstrennung in Natur und Kultur, welche in den transzendenten Werten ihre logische Ursache hat, der Immanenzstandpunkt im Prinzip durchbrochen ist, so daß auf diese Weise auch vom Standpunkt Rickerts die selbständige gegenständliche Realität der Geschichte eingesehen werden müßte, und wir somit der prophetischen Auffassung der Wirklichkeit wiederum näher gekommen sind.

Aber mit der Verlegung des „X“ in das Objekt wollen wir nicht behaupten — und hiermit wenden wir uns gegen die entgegengesetzte Auffassung des kritischen Realismus —, daß dieses „X“ etwas Einheitliches ist und daher sein Erkennen durch eine einzige Methode zu erfolgen hat. Wir haben keinen zwingenden Grund, das Ding an sich von vornherein als etwas Einheitliches anzunehmen. Sondern, da wir über die Beschaffenheit des unbekannten „X“ nur aus den Erkenntnissen etwas erfahren, die sich in den verschiedenen Wissenschaften niederschlagen, haben wir uns an diese zu halten. Und da wir verschiedene Wissenschaftsmethoden angewendet sehen, müssen wir eben zu dem Schluß kommen, daß dies eine Folge der gegenständlichen Verschiedenheiten der Erfahrung ist. Unsere Erkenntnis ist dann auf eine Mehrheit der „Xe“ gerichtet, die wohl in den metaphysischen Tiefen sich vereinigen, aber zu unserer Erkenntnis als Mehrheit gelangen. Der gegenständlichen Verschiedenheit entspricht dann die zu ihrer Auffassung notwendige logische Bewußtseinsform, die also zur Konstituierung der Gegenständlichkeit benötigt wird, aber nicht ihre alleinige Ursache ist. Auf diese Weise schwindet jeder Widerspruch zwischen der Annahme einer gegenständlichen Objektwirklichkeit und der Methodenverschiedenheit der Wissenschaft.

Die verschiedene Auffassung der Gegenständlichkeit, ob sie nämlich nur eine Folge des logischen Prozesses, oder ob auch das selbständig existierende Objekt an ihr einen Anteil hat, ist von großer Wichtigkeit für den weiteren, fundamentalen Gegensatz zwischen der prophetischen Geschichtsauffassung und Rickert'schen Geschichtsphilosophie. Bei den Propheten ist Gott das bewegende Zentrum der Geschichte und das ewig wirkende Prinzip, welches im geeigneten Moment im historischen Weltgeschehen sich immer wieder Durchbruch und Anerkennung verschafft. Bei Rickert ist selbstverständlich der Gottesbegriff völlig ausgeschaltet. Einerseits schließt der Standpunkt der Bewußtseinsimmanenz es aus, die Existenz einer unabhängig von ihr existierenden göttlichen Wirklichkeit anzunehmen, zweitens scheint

[3]) Troeltsch, Moderne Geschichtsphilosophie S. 728.

letztere auch überflüssig zu sein, da die gesamte Wirklichkeit im denkformalen Bewußtsein ihren zureichenden Grund hat. Der festgefügte Bau der durch unveränderliche allgemein gültige, weil aus den Denknotwendigkeiten des Bewußtseins fließende Gesetze in Ordnung gehaltenen Naturwirklichkeit schien ja schon lange sich selbst genügen zu können und wenn nun die Geschichte mit ihren historischen Individualitäten aus diesem Rahmen herausfiel, so brachte sie Rickert anscheinend in diesen Rahmen durch eine Erweiterung desselben wieder hinein, indem er auch die Geschichte als das Erzeugnis einer formallogischen Denkform, nämlich des Wertes, konstituierte. Auf diese Weise sollte die gesamte Bewußtseinswirklichkeit, und eine andere gab es ja nicht, sich selbst tragen können und der Gottesbegriff hiermit überflüssig sein. Aber wir haben schon festgestellt, daß einerseits der Wert zur Konstituierung der historischen Gegenständlichkeit nicht genügt, andererseits aber ist die Annahme eines bloßen Geltens der freischwebenden Werte nur als ein Versuch anzusehen, die Tatsache des Durchbruchs des Immanenzprinzips, der sich zwecks Konstituierung der Gegenständlichkeit der, sowohl naturhaften als auch historischen Erfahrung notwendig erwies, nicht so offenkundig hinzustellen. Und mit der Wiedergewinnung der transzendenten Wirklichkeit tritt wiederum das Problem ihrer letzten Ursachen hervor, d. h. wir müssen dem Gottesbegriff wieder die gehörige Beachtung schenken. Und ganz besonders kann das historische Geschehen mit seiner Sinntendenz und Zielstrebigkeit ohne Hinzuziehung des Gottesbegriffes nicht verstanden werden. Was vielleicht beim Naturgeschehen nicht so klar ist, beim historischen Geschehen, sowohl mit seinen sinn- und zweckbetonten Individualitäten, als auch mit dem die letzteren zusammenschließenden Gesamtsinn und -ziel, wird es ganz offenbar: Die Erklärung des realen Seins ist ohne Gottesbegriff nicht möglich; nicht als ob der letztere eine Lösung aller Probleme böte, sondern jede Lösung ist ohne ihn nicht denkbar. Es ergibt sich also, daß wir vom rein philosophischen Standpunkt aus den Versuch Rickerts, alle, also auch die historische Wirklichkeit unter Ausschaltung des Gottesbegriffes zu erklären, ablehnen müssen, so daß unseres Erachtens die prophetische Anschauung einer göttlichen Wirksamkeit innerhalb des historischen Geschehens dem tatsächlichen Empfinden und dem philosophischen folgerichtigen Denken mehr entspricht als die Lehre Rickerts.

Ebenso ergeben sich die weiteren Differenzen zwischen der Geschichtsauffassung der Propheten und der Geschichtsphilosophie Rickerts aus dem System des letzteren. Die Propheten waren von dem festen Glauben beseelt, daß die Entwicklung der Menschheit von Gott auf ein Ziel hingelenkt wird, das hier auf Erden erreicht wird. Rickert nimmt auch eine Entwicklung des geschichtlichen Geschehens an, d. h. auch nach ihm ist in diesem mehr als ein bloß kausal-mechanischer Reihenablauf zu erblicken, nämlich ein wertbetontes und zielgerichtetes Geschehen. Aber diese Entwicklung ist bei ihm bloß eine Auffassungsweise des Geschehens, welche aus der denknotwendigen Bewußtseinsform des Wertes fließt. Diese zwingt uns, das historische Geschehen so zu betrachten, als ob es auf das Ziel der allgemeinen

Wertverwirklichung gerichtet wäre. Diese Auffassung widerspricht nun nicht nur der realitätserfüllten Geschichtsauffassung der Propheten, sondern, wie Troeltsch klar nachgewiesen hat, auch jedem historischen Empfinden. Die Hauptursache dafür ist die von Troelsch angegebene, nämlich das weitere unbeschränkte Vorherrschen des Kantischen Naturbegriffs, obwohl sich die Geschichte der Natur gegenüber als etwas Besonderes und Selbständiges erwiesen hat. Daher haben bei Rickert die Naturgesetze auch im Reich der Geschichte unbedingte Geltung, so daß die gegenstandserzeugende Bewußtseinsform des Wertes in der Geschichte die Tätigkeit der allgemeinen logischen Bewußtseinsformen nur ergänzt, also keine neuen selbständigen Gegenstände schafft. Daher spielt sich auch in der Historie alles nach dem strengen Gesetz der Kausalität ab, nur kommt noch hinzu die aus den Bewußtseinsformen des Wertes fließende Zwangsauffassung ihres Geschehens, als ob es sich in Richtung auf die Verwirklichung der Werte hinzubewegte. Aber abgesehen von dem obenerwähnten Widerspruch zu unserem wirklichen Eindruck von der historischen Realität und ihrer Bewegung, kann diese Als-Ob-Auffassung der historischen Wirklichkeit sich auch nicht auf zwingende logische Gründe berufen. Denn die Anerkennung der Selbständigkeit der Geschichte ist nicht nur für sie selbst von großer Bedeutung, sondern sie muß auch auf den bisher geltenden Naturbegriff und auf die Gültigkeitsauffassung der aus ihm hervorspringenden Gesetzlichkeiten entscheidend zurückwirken. Denn indem sich ein Teil der Wirklichkeit, der Natur im Kantischen Sinne, aus ihr heraushebt und nicht mehr den allgemeinen Gesetzlichkeiten untergeordnet werden kann, ergibt sich daraus nicht eine Sonderbetrachtung der Geschichte derart, daß sie zu ihrer Determination durch die allgemeinen Naturgesetze hinzutritt, sondern diese Gesetze haben mit der Anerkennung einer eigenen Geschichtswirklichkeit ihre restlose und unbedingte Allgemeinheit verloren, sie müssen jetzt nur als bedingt allgemein angesehen werden. Und damit haben wir erst Raum gewonnen für eine freie, unbefangene Betrachtung der Geschichtswirklichkeit und der in ihr tatsächlich wirkenden Prinzipien, die somit nicht im logischen Bewußtsein allein ihren Ursprung, sondern zum großen Teil in der gegenständlichen Besonderheit der Geschichte ihre Wurzel haben. Die geschichtliche Entwicklung ist dann die tatsächliche sinnbestimmte Fortbewegung des geschichtlichen Geschehens in Richtung auf die Verwirklichung tatsächlich gegebener Werte, da letztere in der allerrealsten Gotteswirklichkeit ihren Ursprung haben. In der Historie müssen wir somit im Gegensatz zum kausal-mechanischen Naturgeschehen ein Geschehen mit anderem Charakter annehmen.

Wenn nun die Geschichte nicht mehr das Produkt der logischen Bewußtseinsformen in ihrer Verbindung mit dem Werthaften ist, so entfallen dann auch andere Folgerungen des Rickert'schen Systems, welche ebenfalls der Geschichtsauffassung der Propheten nicht entsprechen; nämlich die Endlosigkeit des Entwicklungsprozesses und die daraus sich ergebende Unerreichbarkeit des Endziels. Das Erfahrungsmaterial der Geschichte wird nach Rickert einerseits in den Bewußtseinsformen der Kausalität und der Zeit erfaßt, andererseits ist

es der umgestaltenden Bearbeitung der Wertformen unterworfen. Da also dementsprechend die Entwicklung des historischen Geschehens so verläuft, als ob sie die Wertverwirklichung zu ihrem Ziel hätte, kann sie dieses Ziel tatsächlich nie erreichen. Denn die Phänomenalität der Zeit schließt eine wirkliche lebendige Bewegung des Geschehens aus, ebenso aber macht der rein formale Begriff eines allgemeingültigen Wertsystems es unmöglich, daß jemals eine tatsächliche Verwirklichung aller seiner Inhalte erfolgt, da diese aus der endlos strömenden Erfahrung kommen. Dazu müssen wir nun bemerken, daß schon Windelband angesichts der Lebendigkeit und der dramatischen Bewegung der Geschichte stark daran gezweifelt hat, ob die Phänomenalität der Zeit aufrecht erhalten werden könne.[4]) Im geschichtlichen Geschehen muß wohl auch die Zeit etwas Reales sein und wir müssen hier auf den historischen Begriff der Zeit hinweisen, auf den Begriff der konkreten Dauer, wie ihn Bergson, Simmel u. a. formuliert haben. Und was die Formalität des Wertsystems betrifft, so haben wir ja auch gesehen, daß auch dem Wert nicht bloß ein Gelten zugesprochen werden kann, sondern daß er unbedingt in die Metaphysik hineinführt. Dann aber bei Entfall der Phänomenalität der Zeit und bei der Verankerung der Werte in einer metaphysischen Realität, die keine andere als die göttliche sein kann, sind gegen den Glauben der Propheten an ein wirkliches Eintreffen des göttlichen Endziels in logischer Beziehung keine Einwände zu machen; wir betonen in logischer Beziehung, denn es ist klar, daß ein Zukunftsziel nicht der Inhalt einer unbezweifelbar sicheren Verstandes- oder Erfahrungserkenntnis sein kann, sondern nur den Inhalt eines tief überzeugten Glaubens zu bilden vermag. Aber daß sich dieser Glaube auch im Lichte einer wissenschaftlich-philosophischen Betrachtung nicht als sinnlos und den logischen Möglichkeiten widersprechend darstellt, das zu erweisen halten wir für einen großen Gewinn, sowohl für den Glauben, als auch für das philosophische Denken.

Und wer nun die Werte, deren endgültige Verwirklichung die geschichtliche Entwicklung zum Ziel hat, nicht bloß dem formalen Bewußtsein entstammen, sondern einer göttlichen Realität ihren Ursprung und ihre Gültigkeit verdanken, so hängt der Charakter und die Beschaffenheit der endgültigen Zielwerte des geschichtlichen Geschehens einerseits von unserer Auffassung des Gottesbegriffes, andererseits aber auch von der Klärung der Frage ab, wie sich göttliche und menschliche Vernunft und somit die von ihnen hervorgebrachten Werte zu einander verhalten. Dann würde der Gegensatz zwischen der prophetischen und der Rickert'schen Geschichtsauffassung, den wir hier noch zum Schluß anführen wollen, seine gehörige Beleuchtung und Begründung erfahren: nämlich bei den Propheten ist es ein dem göttlichen Willen entsprechendes e t h i s c h e s Ziel, dem die Entwicklung der Historie zustrebt. Bei Rickert bildet die Verwirklichung von allgemeingültigen, aus reiner Vernunft erzeugten Kulturwerten das Ziel.

---

[4]) Windelband, Präludium I. S. 163; Vrgl. Troeltsch, Historismus usw. S. 555.

Bei den Propheten ist es also ein einheitliches Ziel, zu dem die Entwicklung auf geradlinigem Weg hinführt, bei Rickert gibt es eine Reihe von parallel laufenden oder sich durchkreuzenden Entwicklungslinien, deren Zusammenströmen in einer letzten Einheit nicht gegeben, sondern nur a u f g e g e b e n ist. Bei den Propheten hat das einheitliche Ziel den gegebenen Ausgangspunkt in der Willenseinheit Gottes, bei Rickert ist die Einheit des Ziels eine unendliche Zukunftsaufgabe der Menschheit. Doch ist, da bei Rickert der Gottesbegriff nicht mitspielt, hier auf dieses Problem nicht näher einzugehen, sondern wir werden bei Troeltsch, der den Gottesbegriff wieder aufnimmt, in viel fruchtbarerer Weise auf die Frage nach dem Verhältnis von göttlichem und menschlichem Wert zurückkommen können.

Wir haben somit gesehen, daß bei der Gegenüberstellung der aus religiösem Glauben hervorgewachsenen Geschichtsanschauung der Propheten und der Geschichtsphilosophie Rickerts sich mannigfache Gegensätze zeigten, die aber gleichzeitig auf viele Unzulänglichkeiten und Widersprüche innerhalb der letzteren hinwiesen, so daß die Inhalte des prophetischen Glaubens sich hinsichtlich ihres logisch denkbaren Wahrheitsgehaltes behaupten konnten. Wir konnten da vielfach an die Troeltsch'sche Kritik an Rickert anknüpfen, die ja jene schwachen Punkte im Rickert'schen System in unübertrefflicher Weise aufgedeckt hat und somit die Grundlage für eine weitere Fortbildung der Rickert'schen Geschichtstheorie in die Richtung des Metaphysischen bildete, welches letztere ja in jener Geschichtstheorie als stille Voraussetzung mit enthalten war. Es ergibt sich somit ganz naturgemäß als unsere weitere Aufgabe, das Verhältnis der Geschichtsauffassung der Propheten zu der Geschichtsphilosophie Troeltschs zu untersuchen.

B. T r o e l t s c h. Troeltschs Geschichtsphilosophie stellt sich uns als ein Gedankensystem dar, in welchem wir die Mängel und Schwächen der Rickert'schen Geschichtsphilosophie ausgemerzt und durch entsprechende Um- und Fortbildungen und durch Hinzuziehung neuer Gedankenelemente ergänzt vorfinden. Diese Gegensätze also, die wir zwischen der prophetischen Anschauung und dem System Rickerts festgestellt haben, werden daher zum großen Teil keine Trennungspunkte zwischen den Propheten und Troeltsch bilden. Vor allem hat Troeltsch den erkenntnistheoretischen Standpunkt Rickerts und des Neukantianismus überhaupt, nämlich die transzendentallogische Erzeugung des Gegenstandes durch Denken, energisch und endgültig abgelehnt. Dadurch ergab sich naturgemäß eine Rückkehr zur Metaphysik, sowohl hinsichtlich der Wiedergewinnung einer objektiven, vom Bewußtsein unabhängigen Seinswelt, als auch durch die Verankerung der Werte in einer göttlichen Realität. Die historischen Bildungen sind lebendiger Ausdruck des Absoluten, in den Werten erfassen wir den göttlichen Willen und Geist. Im Vergleich zu Rickert hat hier also eine bedeutsame Annäherung an die prophetische Gedankenwelt stattgefunden. Inwiefern aber nicht auch hier vielleicht Gegensätze und Differenzen vorhanden sind und wie weit diese gehen, das müssen wir aus der folgenden Untersuchung ersehen, die sich auf das Verhältnis der

prophetischen Geschichtsauffassung zu der Geschichtsphilosophie Troeltschs bezieht.

Was die Troeltsch'sche Geschichtsphilosophie von den geschichtsphilosophischen Gedankensystemen anderer Denker so sehr unterscheidet, ist seine überaus originelle Lösung des Maßstabproblems, seine Theorie der individuellen Maßstäbe, mit deren Hilfe die individuellen Kultursynthesen und daher auch die der Gegenwart geschaffen werden, in denen wir die der jeweiligen Zeitlage entsprechenden individuellen Werte als göttliche Werte ergreifen und verwirklichen. Die Maßstäbe und Werte sind daher nach Zeiten und Kulturen verschieden, haben daher immer nur relative, nie absolute Gültigkeit. Denn wenn sie wohl ihre gemeinsamen Wurzeln in einem einzigen göttlichen Absoluten haben, so kann doch dieses nur geahnt werden, aber wir können nie von ihm ein das menschliche Tun beeinflussendes Wissen erlangen. Zum Absoluten haben wir nur an den einzelnen Punkten seines unendlichen Werdens und seines immer neue Bildungen schaffenden Gestaltungsflusses einigermaßen einen Zugang, daher kann dieses Absolute nur in der jeweiligen Form erfaßt werden, in der es sich gerade auswirkt. Es gibt daher kein einheitliches Menschheitsziel oder allgemein gültige Menschheitswerte, sondern nur große in sich geschlossene Kulturzusammenhänge, zwischen denen vielleicht durch Annäherung und Kontrast eine Wechselwirkung und ein gegenseitiger Werteaustausch stattfinden kann, deren Entwicklungen aber ihre eigenen selbständigen Linien verfolgen, also jedesmal einen völlig verschiedenen Ausdruck des Absoluten darstellen. Deshalb lehnt Troeltsch die Annahme eines aus rationaler Vernunft entwickelten Menschheitsziels der allgemeinen Humanität ab, sowie er auch ein aus einer naturgesetzlichen Stufenabfolge der Menschenentwicklung als Schlußergebnis sich darstellendes allgemeines Endziel nicht annehmen kann. Denn beide Male gäbe es keinen Weg von den historischen Individualitäten zu dem allgemeinen Endziel. Daher müssen den Individualitäten auch individuelle Maßstäbe und Werte entsprechen. Es ist klar, daß diese Maßstabtheorie, wenn sie in der von Troeltsch gegebenen Form konsequent beibehalten wird, mit der Geschichtsauffassung der Propheten durchaus im Verhältnis des Gegensatzes und des Widespruches steht. Bei den Propheten ist der Universalismus der Zentralgedanke, u. zw. sowohl hinsichtlich des Menschheitszieles und der allgemeinen Menschheitswerte, als auch hinsichtlich des Gottesbegriffes, von dem aus erst Wert und Ziel möglich sind. Und wir können hinzufügen, die Troeltsch'sche Maßstabtheorie widerspricht nicht nur der Geschichtsauffassung der Propheten, sondern jeder positiven Geschichtsphilosophie, sei sie religiösen Ursprungs oder aus wissenschaftlichem Denken hervorgegangen. Es ist nun die Frage, ob die Troeltsch'sche Maßstabtheorie in ihrem vollen Umfang aufrecht erhalten werden kann, und wir müssen dies auf Grund folgender Ueberlegungen zumindestens sehr stark bezweifeln.

Der Kernpunkt der Geschichtsphilosophie ist nach Troeltsch die Gewinnung eines Maßstabs für die Bildung und Schaffung der gegenwärtigen Kultursynthese aus der Geschichte heraus. Dieser Maß-

stab muß der individuellen Gegenwartslage entsprechend ebenfalls ein individueller sein. Nun ist es wirklich möglich, eine Kultursynthese zu schaffen mit dem vollen Bewußtsein ihrer Relativität und Individualität? Troeltsch mag ja recht haben mit der Behauptung, daß Kulturbildungen durch relativ gültige Maßstäbe und Werte entstehen, die für eine spätere Zeit dann nicht mehr maßgebend sind, daß sie aber trotzdem nicht als etwas Verfehltes und vollkommen Abwegiges zu betrachten sind, sondern bei aller Relativität und Besonderheit ein gewisses Maß von Gültigkeit und Bedeutung auch für unsere Zeit behalten. Aber war bei jenen Kulturbildungen das Bewußtsein vorherrschend, daß mit ihnen nur etwas Zeitweiliges, nur bedingt Gültiges geschaffen wurde, etwas, das von späteren Generationen nicht akzeptiert werden wird, nein, auch Troeltsch wird zugeben müssen, daß diese Kultursynthesen nur deshalb Kraft und Wirkung hatten, da man mit ihnen etwas Ewiges, Festes und Allgemeingültiges zu erfassen vermeinte. In dem historischen Rückblick erscheinen uns allerdings jene Kulturen als historische Individualitäten, aber die damaligen Schöpfer jener historischen Wertbildungen, die uns jetzt als individuelle erscheinen, lebten in dem Bewußtsein und in der Ueberzeugung, im Einklang mit einem bestimmten Allgemeinen zu sein, aus diesem Bewußtsein, aus diesem Glauben gewannen jene Wertbildungen die Kraft, sich anderen Tendenzen gegenüber siegreich durchzusetzen. Und diese psychologische Vorbedingung, nämlich der Glaube an ein festumrissenes Allgemeines, ist zu jeder Kultursynthese, zu jeder Renaissance etwas unerläßlich Notwendiges. Eine Erneuerung erfolgt aus dem Bedürfnis nach neuen Werten und Idealen, da die alten Werte mit der neuen Anschauung vom Allgemeinen nicht übereinstimmen. Aber diese Renaissance muß den Glauben haben, daß ihre Anschauung vom Allgemeinen die richtige ist und daß daher ihre neuen Wertbildungen von dem Schicksal der alten, unzulänglichen verschont bleiben werden. Eine Renaissance muß das Bewußtsein ihrer Endgültigkeit haben, sonst ist sie keine wirkliche Erneuerung. Daraus folgt, daß auch die gegenwärtige Kultursynthese von dem Glauben getragen werden muß, daß in den Idealen und Werten, welche ihr als Maßstäbe dienen, etwas Ewiges, Allgemeingültiges ergriffen wird. Das Bewußtsein der Relativität ihrer Wertsetzung muß ja im vorhinein lähmend und zersetzend auf sie wirken. Wenn auch eine spätere Zeit vielleicht auch unsere Kultursynthese nur als eine individuell gültige ansehen wird, wir dürfen diese spätere Beurteilung nicht vorwegnehmen und uns in unserer Maßstabbildung nach ihr richten. Darin liegt allerdings eine Schwierigkeit, daß wir allgemein gültige Werte in unserer Kultursynthese verwirklichen sollen, die dann eine spätere Zeit nicht als allgemein gültig ansieht. Aber diese Schwierigkeit kann nicht damit umgangen werden, daß wir auf absolute Maßstäbe verzichten und uns mit relativ gültigen begnügen, denn da verzichten wir a priori auf eine wahrhafte Kultursynthese. Auch die gegenwärtige Kultursynthese, wenn sie auch in einem historisch noch so hellsichtigen und daher noch so kritischen Zeitalter erfolgt, muß aus dem Glauben an ein Allgemeingültiges heraus

erfolgen. Daß die Anschauungen über dieses Allgemeingültige nach den verschiedenen Zeiten und Kulturen wechseln, ist kein Einwand dagegen. Sondern im Gegenteil, wir können daraus ersehen, wie tief in der menschlichen Geistesnatur das Streben begründet ist, das vergängliche Sein und seine Schöpfungen über die Zufälligkeiten des irdischen Daseins zu erheben und in ihnen den Abglanz des Ewigen zu suchen. Denn bei allen Wandlungen und Verschiedenheiten der Kulturgebilde und ihrer Werte, sind ihnen doch der Drang und das Streben nach dem Allgemeingültigen gemeinsam, mag man dieses in religiöser oder wissenschaftlicher Erfahrung erschließen wollen.

Daher ist unseres Erachtens der Glaube an ein ewiges allgemeingültiges Prinzip, das alle Kulturwandlungen und jeden Wechsel der menschlichen Anschauungen überdauert, die notwendige Voraussetzung für jede Idealbildung zwecks Neuaufbau der Kultur. Die historischen Individualitäten verlieren auch dann nicht ihre Eigenbedeutung, denn dieser Glaube wird sich nach den verschiedenen Veranlagungen und historischen Schicksalen auch in verschiedenen Formen der Kulturbildungen auswirken, aber das Ringen um und das Streben nach den ewigen Werten wird diesen historischen Gebilden gemeinsam sein.

Daher erscheinen uns die Folgerungen, die Troeltsch aus der unwiderleglichen Tatsache des Vorhandenseins historischer Individualitäten gezogen hat, nicht ganz stichhaltig zu sein. Von historischen Individualitäten und ihren Sinneinheiten kann doch nur dann die Rede sein, wenn man das Bewußtsein von etwas Allgemeinem, von einem historischen Gesamtziel hat. Denn die historischen Individualitäten heben sich nicht von der naturgesetzlichen Allgemeinheit ab, denn mit diesem haben sie überhaupt keine Beziehung; sondern sie grenzen sich einerseits gegen die wertfreien Individualitäten, andererseits gegen das *Historisch-Allgemeine* ab. Dieses muß daher auch die Grundlage für die Beurteilung der Individualitäten abgeben.

Troeltsch gibt ja das auch zu, indem er nachweist, daß die historischen Gegenstände außer der Messung an ihren eigenen Werten auch eine solche an den Maßstäben des für den Betrachter gültigen Wertsystems erfahren. Nun läßt er aber auch letztere nur individuell, d. h. nur für die eigene Gegenwart gültig sein, da sie durch kritische Auslese der vergangenen Wertbildungen des eigenen Kulturkreises und durch intuitives Ergreifen der für die Gegenwart notwendigen Werte entstehen. Dieser Zirkel wird nun nach Troeltsch so gelöst, daß der Wille zur Maßstabbildung den entscheidenden Sprung wagt und in glaubensvoller Tat *die* Werte als die Zentralwerte der gegenwärtigen Kultursynthese ergreift, welche ihm aus der gegenwärtigen Situation als notwendig gegeben zu entspringen scheinen. Ja, ist das aber ein wirkliches Durchbrechen des Zirkels? Ist denn der Glaube an göttliche individuelle Werte ein genügend sicherer Ausgangspuft für eine Maßstabsbildung? Und wenn schon der Glaube entscheidend ist, was hindert uns, den Glauben auf ewige, allgemeingültige Werte auszudehnen, die in einer ewigen göttlichen Realität ihren Ursprung haben? Troeltsch will anscheinend den Charakter

dieses Glaubens durch die historische Realität, also durch die historischen Individualitäten, modifiziert wissen. Aber entspricht es dem Wesen des Glaubens, sich durch die Tatsachen in seiner Weite und Tiefe beschränken zu lassen? Wenn der Glaube stark genug ist, um innerhalb des eigenen Kulturzusammenhanges die fehlenden Sinnübergänge zu ergänzen und so den inneren Zug seiner Entwicklung und deren Gesamtsinn zu erfassen, so kann er sich auch über diesen Zusammenhang hinaus zur intuitiven Erkenntnis des Gesamtsinnes und Zieles der Menschheitsentwicklung erheben. Voraussetzung dafür ist allerdings der Glaube an eine göttliche Realität, die über dieser Menschheitsentwicklung steht, und deren ewige Werte, unabhängig von dem Wechsel und der Verschiedenheit der menschlichen Wert- und Kulturbildungen, der ewige Ausdruck des göttlichen Willens sind. Und hier an diesem Punkt finden wir den innersten Grund für die Verschiedenheit der Geschichtsauffassung bei den Propheten und bei Troeltsch; er liegt in der verschiedenen Auffassung der göttlichen Realität, welche bei beiden wirkender Grund und die Voraussetzung für das historische Geschehen ist.

Bei den Propheten ist Gott von der Welt losgelöst; sie ist seine Schöpfung, aber als Schöpfung bekommt sie eine gewisse Selbständigkeit dem Schöpfer gegenüber. Die Welt ist göttlichen Ursprungs, aber selbst nicht mehr göttlich. Und auch beim Menschen, der auf Erden kraft seiner Vernunft Gott noch am nächsten kommt, ist diese Distanz von Gott scharf gewahrt. Daher kann der Mensch an Gott glauben, ihn mit seiner Vernunft erkennen, er geht aber nie in Gott auf, das mystische Verschmelzen und Einswerden mit Gott widerspricht dem prophetischen und damit auch dem jüdischen Gottesbewußtsein. Daher sind auch die höheren Tätigkeiten des Menschen nicht ein Teil des göttlichen Wirkens, sondern sie bleiben immer menschliches Tun. Daraus ergibt sich, daß nichts in der Welt, mag es Naturgeschehen oder menschliche Tätigkeit sein, mit dem Wirken Gottes identifiziert werden kann. Darauf ist ja die Erhabenheit des jüdischen Gottesbegriffes zurückzuführen, daß man zwar die Welt auf den wirkenden Willen Gottes zurückführte, sein Wesen aber als ein ewiges Geheimnis auffaßte und daher in keinem irdischen Geschehen erblicken konnte, weder im körperlichen noch im geistigen. Auch in der geistigen Tätigkeit des Menschen, wenn sie auch eine höhere Stufe als das körperliche Geschehen einnimmt, offenbart sich nicht Gott. Körper und Geist, beide sind in gleicher Weise Schöpfungen Gottes, sie unterstehen daher beide hinsichtlich ihrer Wertbeurteilung dem Kriterium der größeren oder geringeren Nähe zu Gott. Daraus ergibt sich ein Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Vernunft, zwischen göttlichen und menschlichen Werten. Die menschliche Vernunfttätigkeit muß erst am göttlichen Willen gemessen werden und erfährt erst von da aus eine allgemeingültige Bewertung. Daher können menschliche Kultur und Wertbildung verworfen werden, im Falle sie dem göttlichen Willen widersprechen. Der Geist ist also kein an sich ewig geltender Wert, sondern empfängt erst seinen Wert von seinem Verhältnis zum göttlichen Willen.

Bei Troeltsch nun wird das Göttlich-Absolute als geistiges Prinzip, als in der Welt seiend und wirkend angenommen. Aus dem Wesen und der Wirkungsweise des Geistes werden Wesen und Wirkungsweise des Göttlichen erschlossen. Troeltsch hat das Eucken'sche „Geistesleben" in sein System herübergenommen, nur läßt er dieses nicht so scharf von der Natur getrennt sein, wie Eucken; denn das Geistesleben ist bei ihm nicht etwas für sich Isoliertes und Freischwebendes, das nur seinem eigenen Entwicklungsgesetz gehorcht, sondern es ist aufs innigste mit dem Naturgeschehen und den Bedingungen der menschlichen Organisation verwoben und muß sich daher den verschiedensten Gegebenheiten anpassen. Da nun die historisch gegebenen in Kultur- und Wertbildungen sich ausdrückenden Geistesschöpfungen uns als Individualitäten erscheinen, kann auch das Göttlich-Absolute nur in seinen relativ-gültigen Auswirkungen erfaßt werden. Das Absolute muß als etwas Ewigwerdendes, sich in immer neuen Schöpfungen Auswirkendes gedacht werden, nicht als eine festbestimmte Seiensrealität mit ewig geltenden Wertprinzipien. Daher müssen das Göttliche und seine Werte jedesmal immer neu ergriffen werden, dem Wandel und Werden des Göttlichen müssen sich unsere Wertbildungen und Kulturideale durch nie stillstehende Entwicklung und Neuschöpfung anpassen.

Auf diese Weise wird bei Troeltsch das Absolute in seinem Wesen aus dem Wesen und Charakter der historischen Individualitäten abgeleitet und werden somit Tatsache und Wert in Uebereinstimmung gebracht. Aber entspricht diese Erklärung des Absoluten auch tatsächlich dem allgemeinen Eindruck, den die religiöse Erfahrung vom Göttlichen hat? Liegt es nicht tief im Wesen der religiösen Gotteserfahrung begründet, daß Gott als der ruhende Punkt im ewigen Werden, als der harmonische Ausgleich aller Gegensätze, als die alles ewig durchströmende einheitliche Kraft empfunden wird? Suchen wir nicht in Gott Vollendung unseres immer fragmentarisch bleibenden Daseins, Verankerung unseres flüchtigen Seins in der Ewigkeit? Ist es angängig, dieses Verhältnis zwischen Gott und der Tatsachenwelt umzukehren und aus der Individualität und dem Wechsel ihrer Wertbildungen auf die Entwicklung und das Werden des Absoluten zu schließen? Wo ist dann der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht, wenn auch das Göttliche in ewiger Wandlung begriffen ist? Und welches Verhältnis besteht zwischen diesen Wandlungen und der letzten Einheit, welche auch von Troeltsch als notwendiges Prinzip des Göttlichen, wenn es auch ein unerkennbares Prinzip ist, anerkannt wird? Wir glauben, daß Troeltschs Anschauung vom Absoluten wohl als eine Widerspiegelung eines individuellen, um letzte metaphysische Erleuchtung ringenden Lebensgefühls angesehen werden, aber nie als Grundlage für eine Kulturbildung, welche Schöpfung der Gemeinschaft ist, dienen kann. Diese Anschauung hat ihre Wurzeln in dem überwältigenden Eindruck der nie versiegenden Schöpferkraft des Lebens und des Geistes, sie zeigt aber auch deutliche Berührungen mit Motiven christlicher Religiosität. Das metaphysische Absolute wird von Troeltsch einerseits als ewig strömende und immer

neue Bildungen hervorbringende Lebenskraft begriffen, andererseits ist die Erfassung des Göttlichen an dem jeweiligen Punkt seines Werdens, der Versuch, sich durch glaubensbereite Tat in den göttlichen Entwicklungsgang bereitzustellen, ein ungeheueres Wagnis und damit ein Schicksal, denn wer irrt, „hat sich eben aus dem göttlichen Lebensprozeß herausgestellt."[5]) Der christliche Gedanke der Prädestination klingt hier deutlich an.

Es ist also klar, daß sich in dem Punkt der Gottesauffassung scharfe Gegensätze zwischen den Propheten und Troeltsch ergeben. Die Unerschöpflichkeit der Lebensbildungen und der im ewigen Werden begriffene unversiegbare Strom der Geistesentwicklung sagen den Propheten nichts über das Wesen des Göttlichen aus, sie sind der Ausdruck seines Willens, aber nicht ein Teil seines ewigen unvergänglichen Seins. Nichts ist ohne Gott, aber man kann auf nichts in der Welt hinweisen und sagen, das ist Gott. Gott ist den Propheten nicht bloß das Wesen, das nirgends ist und doch überall wirkt, dessen Unendlichkeit und mit nichts vergleichbare Erhabenheit uns erschauern und erzittern machen, sondern das Gottesbewußtsein ist aufs innigste verknüpft mit dem Wissen um den Willen und die Prinzipen Gottes, bei deren Erfüllung wir das Gefühl und die Seligkeit der Gottesnähe erleben. Das Gotteserlebnis ist also in vorwiegendem Maße eine Sache des Willens, der freien Tat, denn Gott wendet sich an die erkennende Vernunft des Menschen und an seinen freien Willen, welche sich im Kampf gegen Unvernunft und Naturbedingtheit zur Gotteserkenntnis und Gottesliebe emporheben. Das Gotteserlebnis ist somit bei den Propheten hauptsächlich ein Akt der Freiheit, nicht eine Wirkung des göttlichen Schicksals und der göttlichen Gnade. Es liegt allerdings in der Tatsache der Allmacht Gottes und der neben ihr bestehenden Freiheit des Menschen eine letzte Antinomie des jüdischen religiösen Denkens, die sich aber nicht weiter auflösen läßt.[6]) Aber da auch nach Troeltsch Antinomien zum Wesen des menschlichen Denkens und Glaubens gehören, hängt es letzten Endes von den jeweiligen Geistes- und Gefühlsveranlagungen ab, für welche Antinomien man sich entscheidet. Das Bewußtsein der Freiheit des Menschen gehört ebenso notwendig zum Wesen jeder echten aktiven Religiosität, wie die Erkenntnis der Allmacht Gottes. Troeltsch spricht zwar auch von Spontanität und Freiheit, das sind aber bei ihm nicht spezifische Eigenschaften des Menschen, insofern er Mensch ist, sondern nur des göttlichen Geistes, der in den Tätigkeiten und Schöpfungen der menschlichen Vernunft zum Durchbruch kommt. Und so ist es erklärlich, daß der Kampf des Geistes gegen Naturgegebenheit und animalischen Lebenstrieb, der nach der prophetischen Auffassung vom Menschen ausgefochten wird, bei Troeltsch dem Göttlich-Absoluten selbst zufällt. Daß dieses in diesem Kampf sogar zu Anpassungen an seine Widerstände gezwungen wird und auch sonst in seinen Auswirkungen von den Gelegenheitsursachen der menschlichen Vernunfttätig-

---

[5]) Siehe oben S. 45.
[6]) A. Lewkowitz, Religiöse Denker der Gegenwart. S. 62.

keiten abhängt, dürfte unseres Erachtens nicht dazu beitragen, die Erhabenheit und Würde eines derartigen Gottesbegriffes zu erhöhen.

Es gibt überhaupt viele schwer verständliche Punkte im Troeltsch'schen Begriff des Absoluten. So ist sein Verhältnis zur Natur nicht klar festgelegt, andererseits aber bemerkt Troeltsch, daß wir in unserer Maßstabbildung außer den Naturgegebenheiten auch die aus dem rein formalen Sollen entspringenden moralischen Werte berücksichtigen müssen. Also scheint das Absolute auch in diesem Sollen eine gewisse Schranke zu haben, denn zu seinem innersten Wesen gehört es doch nach Troeltsch nicht, da wir vom Absoluten nie etwas Allgemeingültiges erfahren können. Das alles ist ziemlich unklar, ebenso seine Begründung, weshalb die moralischen Werte wegen ihrer Abstammung aus reiner Vernunft nicht als Prinzipien des geschichtlichen Geschehens angesehen werden können, obwohl sie die Voraussetzungen jeder Kultur bilden. Kulturwerte sollen sich nämlich dem Bösen gegenüber leichter durchsetzen können als die rein moralischen Werte; woher aber nehmen sie den Antrieb zur Bekämpfung des Bösen, wenn nicht aus den moralischen Werten? Und wie kann man überhaupt den Tatsachen etwas über die Gültigkeit eines Sollens entnehmen? Setzt nicht dieses einen Widerstand des Seins schon voraus? Wenn nun Kulturwerte als Prinzipien der Geschichte angesehen werden, geschieht dies infolge ihres Sollens, oder weil sie leichter realisiert werden als moralische Werte? Gerade diese Mischung und Verwobenheit von Sein und Wert, welche Troeltsch als das Eigentümliche der historischen Individualitäten und daher auch der göttlichen Offenabrungen in der Geschichte ansieht, ist die Ursache der Dunkelheiten und Unklarheiten. Daß die historischen Individualitäten eine solche Mischung darstellen, kann auch vom Standpunkt der Propheten zugegeben werden. Es ergibt sich aber in ihrem Sinne daraus nur, daß die menschliche Vernunft bei ihrer Idealbildung nicht die Tatsachenwerte im Auge haben darf, sondern reine über den Tatsachen stehende Werte, welche ihr aus dem Bewußtsein der göttlichen Realität zufließen. Die historischen Individualitäten können dabei ihren selbständigen Sinn und Wert behalten, denn durch die Loslösung der menschlichen Vernunft von der göttlichen sind Sinn- und Wertmöglichkeiten gegeben, die zu den göttlichen Werten im Verhältnis der Indifferenz oder des Widerspruchs stehen können.

Durch die Tatsachen der freien Vernunft und des freien Willens wird ein anderer Einwand, den Troeltsch gegen die Annahme ewig geltender Werte und eines allgeminen Menschheitszieles macht, in bezug auf die prophetische Geschichtsauffassung gegenstandslos. Troeltsch sagt nämlich, daß das Vernunftideal auf die historischen Realitäten gar keinen Einfluß habe, denn der ewige Fortschritt sei gleichbedeutend mit einem Verzicht auf Verwirklichung der Werte, wenn man aber an ein festes, in der Zukunft realisierbares Ziel glaubt, sinken die historischen Individualitäten zu Durchgangspunkten für die auf dieses Ziel gerichtete Entwicklung herab und verlieren in ihrer Schicksalsgebundenheit jeden Selbstwert und jede eigene Bedeutung. Dieser Einwand ist den Propheten gegenüber nicht stichhaltig. Denn ihre

allgemeingültigen Werte und das notwendigerweise zu erreichende Menschheitsziel haben mit rationaler Ableitung aus reiner Vernunft nichts zu tun (wie Hermann Cohen es meinte), sondern der Glaube an sie ist aus dem tiefsten Glauben an Gott und aus dem Bewußtsein der aus ihm hervorgehenden ethischen Prinzipen entstanden. Damit haben aber die Propheten keinen geschichtsfeindlichen Quietismus gepredigt, sondern der menschlichen Vernunft und Willensfreiheit ist die Aufgabe zuerteilt worden, an der Verwirklichung der göttlichen Werte und an der Erreichung jenes allgemein-menschlichen Zieles tatkräftig mitzuarbeiten, die Menschen haben nach jüdisch-prophetischer Auffassung nicht die Hände in den Schoß zu legen und die Wunder des Gottesreiches zu erwarten, sondern sie haben in stetem Kampf gegen alle Widerstände und in freudiger Opferbereitschaft den Willen Gottes aus Freiheit zu erfüllen und mutig und unverdrossen, im Glauben an die ewige Liebe und Gerechtigkeit Gottes, dem Ziel entgegenzustreben. Da nun dieses Ziel mit Einsetzung der menschlichen Vernunftfähigkeiten und Willenskräfte erreicht werden soll, so ist damit auch den historischen Individualitäten bei ihrer Widerspiegelung des göttlchen Willens reichlich Raum gegeben für die Geltendmachung ihrer Besonderheiten und Sinneigentümlichkeiten. Wir sehen hier eine bedeutsame Verbindungsmöglichkeit zwischen Troeltsch und den Propheten, insofern unseres Erachtens auch diese der Meinung sind, daß die allgemeinen Menschheitswerte von den einzelnen Völkern nach ihren besonderen Eigentümlichkeiten verwirklicht werden sollen, indem ja auch im Endreiche des ewigen Friedens die nationalen Besonderungen der Menschheit nicht aufgehoben werden sollen.

Und es ist möglich, daß Troeltsch selbst, wenn er zur praktischen Ausführung seiner Geschichtsphilosophie gekommen wäre, seine eigene Theorie der individuellen Maßstäbe vielleicht etwas modifiziert hätte. Denn auch in dieser gibt es Ansätze und Andeutungen allgemeingültiger Werte und Bestimmungen. Troeltsch glaubt ja doch auch, daß hinter den Individualitäten ein allgemeines Absolute ist. Er hält es nur nicht für erkennbar. Er hat wohl damit recht, daß wir infolge der Beschränkung der menschlichen Erkenntnis nur ein mangelhaftes Wissen vom Absoluten erlangen können, daraus muß aber nicht die Folgerung gezogen werden, daß die Werte relativ sein müssen, sondern daß wir um die letzten Erkenntnisse des Göttlichen immer von neuem ringen müssen, daß uns jede Zeit vor neue Aufgaben stellt und daher die metaphysischen Probleme aus dem Geist der Zeit heraus immer neu gelöst werden müssen, aber wir können uns dabei nicht mit einer annähernden Lösung bewußt begnügen, sondern wir müssen nach den letzten Erkenntnissen streben.

Wir können sagen, daß von den hier behandelten Vertretern des geschichtsphilosophischen Neuidealismus, trotz Gegensätzen und Differenzen, Troeltsch der Geschichtsauffassung der Propheten am nächsten kommt. Das Verbindende und Gemeinsame bei beiden sehen wir darin, daß sie beide allen Nachdruck auf den aktiven Tatcharakter des Gottsuchens legen, aus dem dann der Charakter und das Wesen der

idealen Lebensgestaltung sich ergibt. Beide lehnen eine mystisch-kontemplative Versenkung in Gott und Welt ab und stellen die verantwortungsvolle Tat in den Mittelpunkt des Gottes- und Welterlebnisses. Beiden ist das Streben nach metaphysischer Tiefe gemeinsam, wobei allerdings die Propheten aus ihr den Glauben an ein fest umrissenes Absolutes hervorholten, während Troeltsch das Absolute nur in seinen einzelnen Durchbruchspunkten erfaßt werden läßt. Diese Unterschiede lassen sich nicht mehr wegerklären oder wegdeuten, sondern sie haben ihren Grund in den tiefsten geistigen und seelischen Gegebenheiten zweier verschiedener Zeiten und Kulturepochen. Auf diese Weise offenbart sich hier zuletzt die relative Berechtigung der Troeltsch'schen Auffassung.

Ende.

Lebenslauf.

Ich bin am 30. März 1905 in Tarnopol (Polen) geboren und kam als Kind nach Czernowitz, wo ich die deutsche Volksschule besuchte. Bei Kriegsausbruch flüchteten wir nach Nikolsburg, Südmähren. Hier absolvierte ich im Jahre 1924 meine Gymnasialstudien mit Ablegung der Reifeprüfung an dem dortigen deutschen Staats-Real-Gymnasium. Infolge Mangel an Mitteln konnte ich nicht sofort mit dem akademischen Studium beginnen und so kam es, daß ich erst im November 1927 mich als ordentlicher Hörer an der Universität in Breslau inskribierte, in welcher Zeit ich auch das Studium der Theologie an der jüdisch-theologischen Lehranstalt in Breslau begann. Ich studierte exakte Philosophie, Assyriologie, semitische Philologie und Kunstgeschichte. Am 1. Juli 1931 bestand ich das mündliche Doktorexamen.

Ich hörte Vorlesungen bei folgenden Lehrern: Kühnemann, Baur, Hönigswald, Marck, Ungnad, Brockelmann und Landsberger. Allen diesen Herren sei hiermit mein herzlichster Dank ausgesprochen. Zu ganz besonderem Dank fühle ich mich aber Herrn Geh. Rat Prof. Dr. Kühnemann für seine freundliche Beratung bei der Anfertigung dieser Arbeit verpflichtet.

Lazar Landau.

Verzeichnis der benutzten Literatur:

1. Altes Testament, insbesondere die Bücher der verschiedenen Propheten.
2. Windelband, Geschichtsphilosophie 1916.
3. „ Präludien. 8. Aufl.
4. „ Einleitung in die Philosophie. 1914.
5. Rickert, Geschichtsphilosophie (in Festschrift für Kuno Fischer 1907).
6. „ Der Gegenstand der Erkenntnis, 5. Aufl. 1921.
7. „ Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 2. Aufl. Tübingen 1913.
8. „ Kultur und Naturwissenschaft. 2. Aufl. 1910.
9. „ System der Philosophie I. Tübingen 1921.
10. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme. Tübingen 1922.
11. „ Moderne Geschichtsphilosophie (Gesamm. Schriften II). Tübingen 1922.
12. Lewkowitz, Religiöse Denker der Gegenwart. 1924.
13. Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie. Leipzig 1927.
14. Guttmann M., Das Judentum und seine Umwelt I. Berlin 1927.
15. E. Kühnemann, Herder. 2. Aufl. München 1912.
16. E. Kühnemann, Kant. I—II. München 1923—24.
17. L. Baur, Metaphysik. Freiburg.

Inhaltsverzeichnis: